Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre

Logische Studien über Wertbewußtsein und Wertgegenständlichkeit

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät der
Albert-Ludwigs-Universität zu
Freiburg im Breisgau
vorgelegt von

Max Müller
aus Offenburg (Baden)

1932

Jos. Waibel'sche Buchdruckerei
Freiburg im Breisgau

Referent: Prof. Dr. Martin Honecker

Korreferent: Prof. Dr. Martin Heidegger

Tag der mündlichen Prüfung:

31. Juli 1930

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543109_0134

Vorwort.

Folgende Untersuchungen unternehmen es, durch eine Analyse des Bewußtseins- und Seinsbegriffs den „systematischen Ort" des Wertbewußtseins und Wertseins zu bestimmen. Da Wertbewußtsein und Wertsein so das Ziel der Arbeit sind, ist es kein „Mißverhältnis der Proportion", sondern eine innere Notwendigkeit, daß sie erst gegen Ende der Arbeit zur Sprache kommen, obwohl sie ihren inneren Gedankenaufbau und -fortgang entscheidend bestimmen.

Diese Studien nennen sich „logisch", weil sie primär das Vernunftbewußtsein (Logos) in seiner inneren Struktur zu umreißen versuchen und alles Sein im Hinblick auf sein Bewußt-Sein betrachten. Da ich Heideggers „Sein und Zeit" erst gelesen habe, nachdem diese Studien bereits im wesentlichen abgeschlossen waren, so kam eine besondere Auseinandersetzung über diese eben skizzierte, durch Heideggers Untersuchungen gerade in Frage gestellte Grundlage meiner Arbeit hier für mich nicht mehr in Betracht. Durch die Bezeichnung „logisch" aber soll in Abhebung zu einer eigent-

lichen „ontologischen" oder „metaphysischen Interpretation" der Charakter dieser Arbeit als bloß einer „Vorstufe" einer solchen Interpretation gekennzeichnet werden.

Besonderen Dank schulde ich Herrn Professor M. Honecker-Freiburg, der dem Fortgang und den Resultaten dieser Arbeit lebendigste Anteilnahme zuwandte, obwohl der Verfasser in Vielem von den Ansichten seines verehrten Lehrers abweicht. Außer ihm fühle ich mich den Professoren M. Heidegger und Ph. Funk sowie P. D. Feuling O. S. B. für ihr lebhaftes persönliches Interesse dankbar verpflichtet.

Freiburg i. Br., im Dezember 1931.

Max Müller.

Inhaltsverzeichnis.

I. Abschnitt (Einleitung): Die Wertlehre A. Meinong's als Ausgangspunkt der Entfaltung des Wertproblems. Seite 1–26

II. Abschnitt: Studien zur Struktur des Bewußtseinsaktes im Hinblick auf die Struktur des Wertbewußtseins. Seite 27–222

Kapitel I: Nochmals vom Meinong'schen Begriff des Erlebnisses. Seite 27–55

§ 1 Interpretation des Verhältnisses von Erleben und Bewußtsein bei Meinong. Seite 27–39

§ 2 Positive Bestimmung des Verhältnisses von Erlebnis und Bewußtsein. Seite 39–44

§ 3 Die Problematik des „Inhalts" eines Erlebens oder Bewußtseins bei A. Meinong. Seite 45–55

Kapitel II: Das Sein des Gegenstandes in seiner Beziehung zum Bewußtsein. Seite 56–106

§ 1 Versuch einer positiven Klärung des Inhaltsbegriffes in Auseinandersetzung mit M. Honecker. Seite 56–74

§ 2 Über Grundweisen des Seins unter besonderer Berücksichtigung der Idealität. Seite 74–92

§ 3 Physisch und Psychisch. Seite 92–106

Kapitel III: Betrachtungen über Spontaneität und Rezeptivität im Anschluß an den Bewußtseinsbegriff Edmund Husserls. Seite 107–139

§ 1 Thesis und Intentionalität. Seite 107–119

§ 2 Kategorie und Fülle. Seite 119–139

Kapitel IV: Über das Ja. Seite 140–222

§ 1 Zusammenfassender Rückblick. Seite 140–164

§ 2 Grundarten des Ja. Seite 164–181

§ 3 Regionen und Dimensionen. Seite 181–222

Literaturverzeichnis.

I. Von den klassischen Grundwerken der Philosophie (deren verschiedene Ausgaben als bekannt vorausgesetzt werden können), kommen hier hauptsächlich in Betracht:

Aristoteles:	Metaphysica
	Ethica Nicomachea
	De anima
Thomas v. Aquin:	Summa Theologica
	Quaestiones disputatae de veritate
Immanuel Kant:	Kritik der reinen Vernunft
	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

II. An spezieller Literatur muß genannt werden:

Franz Brentano:	Psychologie vom emp. Standpunkte, Leipzig 1874 u. ö.
	Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 2. Aufl. Leipzig 1921
Moritz Geiger:	Das Bewußtsein von Gefühlen (in Münchener philos. Abhandlungen, Festschrift f. Th. Lipps Leipzig 1911)
Nicolai Hartmann:	Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2. Aufl., 1925
	Systematische Selbstdarstellung (in „Deutsche systematische Philosophie nach ihren

Gestalten", herausgegeben von H. Schwarz Band 1, Berlin 1931)

Nicolai Hartmann: „Zum Problem der Realitätsgegebenheit", Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft, Heft 32, Berlin 1931

Martin Heidegger: „Sein und Zeit" I. Halle 1926

Vom Wesen des Grundes, Halle 1929 (in Festschrift f. Edm. Husserl, auch als Sonderdruck)

Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929

Dietrich v. Hildebrand: Tugend und ethische Werterkenntnis (im Jahrbuch f. Philosophie u. phänom. Forschung, Band 5, 1922)

Martin Honecker: Gegenstandslogik und Denklogik, 2. Aufl. Berlin 1928

Das Denken, Berlin 1925

Logik, Berlin 1927

Versuch einer gegenstandstheoretischen Grundlegung der allgemeinen Wertlehre (im Philosophischen Jahrbuch, Band 30, 1923)

Die Probleme der Wertungspsychologie (in „Philosophia perennis", Festschrift für J. Geyser, Regensburg 1930)

Edmund Husserl: Logische Untersuchungen, 3. Aufl., Halle 1922

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle 1913 u. ö.

Vorlesungen über das innere Zeitbewußtsein, herausgegeben von M. Heidegger, Halle 1929

Formale und transcendentale Logik, Halle 1930

Alexius Meinong: Psychologisch-ethische Untersuchungen, Graz 1894

Über Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens (in „Abhandlungen zur Didaktik und Phi-

losophie der Naturwissenschaften" Band 1, 6, Berlin 1906)

Alexius Meinong: Über Annahmen, Leipzig 1902 und 1910
Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie (in „Logos", Band 3, 1912)
Gesammelte Abhandlungen, Band 1, 2, Leipzig 1913
Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Leipzig 1915
Über emotionale Präsentation, Wien 1917
Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie, Graz 1923

Ferner Herausgeber von:
Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, Leipzig 1904 (darin sei besonders auf die Beiträge von R. Ameseder und E. Mally hingewiesen. Zu Mally vergleiche auch: E. Mally, Grundgesetze des Sollens, Graz 1925)

Aloys Müller: Einleitung in die Philosophie, 1. Auflage Berlin 1925
Psychologie, 1. Aufl., Berlin 1927

Kurt Port: Betrachtungen zu Husserls Einteilung der Denkakte (in Archiv f. d. ges. Psychologie, Band 63, Heft 3/4, 1928)
System der Werte, München/Leipzig 1929

Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (im Jahrbuch f. Philos. u. phänom. Forschung, Band 1/2, 1913/16, Auch als Sonderdruck)
Philosophische Weltanschauung, Bonn 1929

Kasimir Twardowski: Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, Wien 1894

Stephan Witasek: Über ästhetische Objektivität (in Zeitschrift f. Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 157, 1915)

I. Abschnitt.

Die Wertlehre A. Meinongs als Ausgangspunkt der Entfaltung des Wertproblems.

§ 1. Wertbewußtsein und Wertgegenständlichkeit.

Wertbewußtsein als Frage bedeutet: wie kommt uns so etwas wie „Wert", „Wertigkeit", „Wertvollsein" bzw. „Wertiges", „Wertvollseiendes", bewußt zur Gegebenheit, oder: wie stellt sich uns in phänomenaler Description unser wertendes Verhalten dar? Jenes Verhalten, in dem wir „Wert auf etwas legen", oder „etwas als wertvoll erkennen" oder „etwas bejahend anerkennen", sei es als Pflicht, als Aufgabe oder sei es als verehrungswürdig, anbetungswürdig, hingabewürdig etc., eben jeweils „wegen seines Wertes" und wegen nichts anderem. Wertbewußtsein als Frage bedeutet also: wie sich das irgendwie und in irgendeiner Weise Wertvolle und uns wegen seines Wertes irgendwie etwas „Angehende", nicht Gleichgültige in unserem Bewußtsein konstituiert. Wie also jenes Bewußtsein des Nichtgleichgültigen, das nur Bewußtsein des Nichtgleichgültigen ist, weil es in sich selbst nicht gleichgültiges, nur „theoretisches" Bewußtsein ist, wie also jenes „praktische

Bewußtsein" und Verhalten des Menschen, in dem sich eine Welt bildet, zu der wir selbst Stellung nehmen, nehmen müssen oder schon genommen haben, aussieht, wie die „Gestalten und Gestaltungen" dieses Bewußtseins sind und worin seine innere Möglichkeit besteht; das also ist hiermit gefragt.

Wertgegenständlichkeit als Frage bedeutet: was ist denn das, was uns da wert, nicht gleichgültig ist, uns etwas angeht, unserer Hingabe, Verehrung, unseres Einsatzes und unseres Wollens würdig und nur durch sie erreichbar ist? Und dies: „was ist denn das . . .?" will als Antwort nicht eine Aufzählung: „das und das und das . . .", sondern es geht als philosophische Frage auf *ἀρχὴ καὶ αἰτία:* Was ist das, was das Nichtgleichgültige über die Gleichgültigkeit hinaushebt, was ist das, was das Wertvolle wertvoll macht und dem Würdigen seine Würdigkeit verleiht? Und was ist der Grund der Forderung unserer Hingabe und worin besteht seine Möglichkeit? Philosophische Frage nach Wert und Wertgegenständlichkeit ist Frage nach dem Sein: nach dem Sein all jener Gegenständlichkeiten, die von uns „mit Wert belegt" oder „hochgeschätzt" werden, und noch viel mehr derer, die von sich aus sich geben als solche, die unser Interesse oder unsere Hingabe fordern oder schon immer in Anspruch genommen haben; als in sich verehrungswürdige oder wegen ihrer selbst erstrebenswerte, die durch ihr Wesens-Sein (– nicht wegen irgendwelcher instrumentalen Funktion oder Bedeutung –) erheben oder beglücken, und bei denen die actualitas als perfectio bezeichnet werden kann, das Nichtsein aber ein Fehlen, ein Mangel oder gar ein Vergehen ist. Um das Wertsein oder Würdigsein als solches und um seine Stellung zum Sein

überhaupt und im allgemeinen sowie zu den einzelnen Seinsdimensionen oder Seinsregionen und seine auszeichnende Stellung in ihm oder ihnen gegenüber geht es also bei einer Untersuchung über „Wertgegenständlichkeit".

Wertbewußtsein und Wertgegenständlichkeit: es sind dies nicht zwei Fragen, die getrennt von einander zu behandeln wären; die eine unter dem Titel der Psychologie, die andere unter dem der Gegenstandslehre. Es ist ein und dieselbe Frage: *τὸ δὲ αὐτό ἐστιν ἡ κατ᾽ ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*[1] und *ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ᾽ ἐνέργειαν τὰ πράγματα*[2].

Die Art dieser Identität, die sich so notwendig in zwei Aspekten entfaltet, wird uns noch Problem sein. Vom Bewußtsein her ist diese eigenartige „Identität im Unterschiedensein" ja besser faßbar und einsichtig: denn wenn wir auf es reflektieren, was kommt uns denn da anderes in den Blick als seine Inhalte, d. h. das Bewußte selbst? Es ist mit diesen alles, ohne sie nichts. Intelligibile est forma intellectus. Weniger leicht vom Objekte, dem Gegenstande her, von dem ja oft (und in einem gewissen Sinne mit Recht) bezweifelt wird, daß das „Gegen-stehen", der „Gegen-stand" konstitutiv zu ihm gehöre.[3] Doch: mag auch der Bezug der „Gegenständlichkeit" zum Bewußtsein hier zu Beginn der Untersuchung noch im unklaren sein und bleiben: daß wir zur Klärung und Erhellung des Wertseins in irgendeiner Art auf den wertenden Menschen zurückzugreifen haben, kann nicht bezweifelt

---

[1] Aristoteles, De anima, *Γ* 5, 430a, 19 f.
[2] De anima, *Γ* 7, 431b, 16 f.
[3] cf. Honecker, Logik, S. 34/35.

werden. Und erst die gleichzeitige und wechselseitige Inangriffnahme von Wertbewußtsein und Wertgegenständlichkeit zwingt ihren gemeinsamen Logos, sich zur Gebung zu bringen.

§ 2. „Emotionale Präsentation" und „Dignitativ".

Zum Ausgangspunkt einer Entfaltung einer sich auf Wertbewußtsein und Wertgegenständlichkeit beziehenden Fragestellung wählen wir hier die im Jahre 1917 erschienene Schrift Alexius Meinongs: „Über emotionale Präsentation" [1].

„Emotionale Präsentation": das ist der Ausdruck für die Weise, wie A. Meinong das Wertbewußtsein (zum mindesten das primäre und ursprüngliche) zu charakterisieren versucht. „Präsentation": als die jedem Erlebnis in irgendeinem Grade eignende Fähigkeit, einen Gegenstand uns „präsent" zu machen, zu „präsentieren"; ihn für uns anwesend zu machen, ihn vor uns hinzustellen, so daß auch wir uns vor ihn stellen und ihn „erfassen", ihn „bewußt" machen können. „Präsentation": sie geschieht bei Meinong durch „Repräsentation"; indem wir (nach Meinong) nicht schon immer bei dem Gegenstande sind, sondern ihn erst in unseren Bereich bekommen durch eine vermittelnde Funktion eines Erlebnisbestandsstückes, des sog. „psychischen Inhaltes". Dieser Inhalt soll nicht abbildenden Charakter oder Gegenstandsähnlichkeit besitzen, und doch soll er es sein, der einem jeden erlebenden Erfassen und Setzen den Gegenstand vermittelnd

[1] A. Meinong, Über die emotionale Präsentation, Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaft in Wien, 183. Band, 2. Abhandlung, Wien 1917.

präsentiert und vorgibt (also wohl in einer symbolisch hinweisenden Art). Seine Funktion des Anwesendmachens können wir nur als „repräsentierende" auffassen: als eine Art stellvertretenden Enthaltenseins des unerlebnismäßigen Gegenstandes im Erlebnis selbst.

„Präsentation" ist die Meinongsche Antwort auf die Frage der Gegenstandsgewinnung unseres Erlebens. Die Meinongsche Präsentation als Gegenwärtigung des Gegenstandes will dabei einerseits den vermittelnden Charakter dieser Gegenwärtigung kennzeichnen, andererseits der „Unpsychischheit" des Gegenstandes, seiner „Unabhängigkeit vom Denken", ja sogar seiner ursprünglichen Beziehungslosigkeit zu ihm Ausdruck verleihen. Daß sie zwei ursprünglich nicht Beisammenseiende vermittelnd zusammenbringen will, ist die Kennzeichnung der „Präsentation durch den Inhalt".

Auf das Wertbewußtsein angewandt, besagt dann also „Präsentation", wie das wertende Erlebnis den nichterlebnismäßigen Wert bzw. Wertgegenstand gegenwärtigt bzw. gegenwärtigen kann.

Die Präsentation des Wertbewußtseins kennzeichnet Meinong als „emotionale Präsentation": Gegenwärtigung, Gebung durch das Gefühl, in ihm. Die These Meinongs über das (primäre) Wertbewußtsein besagt also folgendes: So etwas wie wahrer oder objektiver Wert (d. h. nicht nur vermeintlicher) wird uns gegeben durch die Vermittlung jener Bewußtseinsphänomene, die wir Emotionen oder Gefühle nennen; in ihnen erscheint das Wertigseiende in seinem Wertsein, indem ihr Inhalt uns dieses Wertsein vor-stellt,

es uns präsentiert, d. h. unserem Zuwenden und unserer Erfassung oder Setzung darbietet.

Die Begründung dieser These und ihre eventuelle Berechtigung oder Nichtberechtigung kümmert uns im Augenblick nicht. Die These will erklären, wie das Wertsein eines Wertseienden bezw. ein Wertseiendes und sein Wertsein gegeben werden kann.

„Dignitativ": dies ist der Name, den Meinong dem Wertsein eines Gegenstandes, das durch die von ihm behauptete emotionale Präsentation uns vorgegebenen sein soll, gegeben hat. Es bezeichnet durch seinen Namen den Verhalt des Würdig- oder Wertseins, die Tatsache der „Dignität", wie Meinong jedes wahrhafte und nicht nur prätendierte „Dignitativ" nennt. „Dignitativ" ist bei Meinong „Gegenstand höherer Ordnung", der in Parallele nicht zu dem „Objekte"[1] oder der Sache, sondern zu dem „Objektive"[1], d. h. dem Sachverhalte oder dem Sein steht. „Dignitativ" bedeutet also Wertgegenständlichkeit in dem Sinne des Wertseins eines Wertigen, in dem Sinne des Wertverhaltes, der unserem Sich-zu-ihm-verhalten („normierend") vorgegeben ist. Die Wertgegenständlichkeit ist also für Meinong das am Wertseienden objektiv selbst vorfindbare Wertsein dieses Wertseienden, der tatsächliche Verhalt seiner Wertigkeit.

Stellen wir uns zum richtigen Verständnis dieser beiden Thesen ihre konkrete Ausgestaltung und fundierende Unterbauung kurz vor Augen.

---

[1] Ausdrücke Meinongs für Gegenstand bzw. Sachverhalt.

§ 3. Erlebnis und Werterlebnis.

„Erlebnis" oder „Psychisches": skizzieren wir kurz, wie sie für Meinong sich darstellen, um von hier aus zu einem Verständnis der inneren Struktur des Werterlebens zu gelangen, und zwar zuerst des Werterlebens, wie es Meinong als „emotionale Präsentation" auffaßt, um dann aber in der Hauptsache von hier aus grundsätzlich auf den mit „Werterleben" bezeichneten Erlebnisbezirk überhaupt vorzustoßen.

„Erleben": dieses Wort in seiner ganzen Vagheit und nicht das stärker faßbare, determiniertere „Bewußtsein" bildet die Grundlage der Meinongschen Lehre von den „psychischen Phänomenen" und ihrer Klassifikation[1]. Das Erlebnis ist Erlebnis eines lebend-Erlebenden, der in ihm etwas erlebt. Irgendein Etwas; dieses Etwas ist auf keine „Bezirke" eingeschränkt. Alles ist erlebbar: eine Farbe, ein Ding, ein Sachverhalt, ein Abenteuer oder die Schönheit eines Kunstwerkes. Wie wir sehen, haben wir es hier mit einem sehr geweiteten Begriff des „Erlebens" zu tun. Der Gegenstand des Erlebens muß nicht „gewußt", „erfaßt", „bewußt" sein[2], aber er muß „da" sein, präsentiert sein, erlebt sein. Und zwar „da" für ein Erleben, präsent einem Erleben. Präsent und präsentiert durch und in einem „psychischen Inhalt" als integrierendem Bestandstück dieses Erlebens. Hiermit haben wir die grundlegende Einteilung von Akt des Erlebens, psychischem Inhalt und Gegenstand, die

---

[1] Der Ausdruck bei Franz Brentano: „Psychologie vom empirischen Standpunkte" 1874, 2. Band, „Von der Klassifikation der psychischen Phänomene", 1911 etc.

[2] Selbstdarstellung, S. 47.

das Fundament von Meinongs „Psychologie" bildet[1]. Die Unterscheidung von Erleben und Erlebtem, Akt und Gegenstand, Subjekt und Objekt braucht in diesem Stadium der Darstellung nicht weiter begründet werden, soviel des Problematischen sie auch in der Art der Getrenntheit und Einheit beider bietet. Dagegen ist die Bedeutung des mittleren von diesen drei Gliedern, des Inhalts, nicht ohne weiteres klar. Seine Herausarbeitung ist bei Meinong durch das Problem der Identität bedingt[2]. Ein und dasselbe Objekt kann von demselben Subjekt auf ganz verschiedene Weisen erlebt werden. Ich kann den Feldzug Napoleons nach Rußland in der verschiedensten Weise denken. Identisch bleibt dabei: daß es jedesmal ein und derselbe Feldzug ist. Und ebenfalls gleichbleibt, daß es jedesmal mein „Denken" ist, das ihn denkt. Diese formale Einheit der inhaltlich verschiedenen Verhaltungen des Subjektes nennt Meinong

[1] Diese Einteilung ist vor Meinong grundgelegt durch Kasimir Twardowski in seinem Buche: „Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen", Wien 1894. Nach ihm und nach Meinong ist sie vielfach weiter verwandt und weitergebildet worden von einer ganzen Reihe von Philosophen, unter denen wir hervorheben: Josef Geyser, der die Einteilung Akt – Inhalt – Gegenstand den drei Disziplinen Psychologie – Logik – Ontologie zugrundelegt, und Martin Honecker, der sie innerhalb seiner Logik als Einteilungsprinzip verwendet: Denklehre – Bedeutungslehre (Bedeutung als aus den Inhalten abstrahierter „zeitloser Sinn") – Gegenstandslehre. Ebenso liegt diese Einteilung der neuscholastischen Deutung der scholastischen species als vermittelnden psychischen Gebilde, infolge dessen repräsentierender Funktion der intellektuelle Akt die Immanenz durchbrechen und zu den Gegenständen „hinausgehen", „transcendieren" kann, zugrunde. Vgl. z. B. B. Jansens Aufsatz: „Aus dem Bewußtsein zu den Dingen", Philos. Jahrbuch 42, 2, 1929.

[2] E. Pr., S 9 und S. 43 ff.

„Akt". Was aber bei einem formal-einheitlichen Verhalten zu ein und demselben identischen Gegenstande variabel ist: das nennt Meinong „psychischen Inhalt". Wenn ich mir den Eiffelturm vergegenwärtige und ihn mir bald mehr, bald minder anschaulich vorstelle, er mir bald mehr, bald minder imposant, bald mehr aus der Nähe gesehen, bald mehr aus der Ferne in der Erinnerung „vorschwebt": immer ist einerseits mein Verhalten ein „Sich-erinnern" und immer ist andererseits ein und derselbe Gegenstand da, zu dem ich mich verhalte: der Eiffelturm. Aber die Inhalte dieser einheitlichen Sich-verhaltung „Erinnerung" zu dem identischen Gegenstande „Eiffelturm" wechseln in buntester Folge des „Erlebnisstromes", ohne daß dies einerseits den einheitlichen Charakter der „Erinnerung" störte oder andererseits den festen identischen Charakter des Eiffelturmes auch nur berührte. Er hat vielmehr mit diesen ihn präsentierenden Inhalten garnichts zu tun und ändert sich nicht mit ihnen; was die Menschen über ihn denken, berührt sein eigenes Sein in keiner Weise. Diese „Gedanken über ihn", diese „Bilder von ihm" sind im erlebenden Subjekte, sind aber nicht die „Akte" seines Erlebens. Der Inhalt gehört also eindeutig zur Erlebnisseite, ist also „psychisch", „subjektiv". Das Erlebnis als solches zerfällt daher in zwei Grundbestandteile: den Akt des Erlebens, das eigentliche „Erleben" als einheitliches und gleiches, und seine Erlebnisinhalte als dauernd wechselnde. Akt bedeutet dabei nicht Aktivität, Spontaneität. Akt kann nach Meinong auch ganz passiv sein: passives Erleben und Erleiden, rezipierendes Aufnehmen, wie z. B. die Schmerzempfindung bei einem Nadelstich. Erlebensakt und Erlebensinhalt ergänzen sich zu einer

notwendigen (weil in ihrem Sein gegenseitig aufeinander angewiesenen) Einheit des „psychischen Erlebnisses", dem in dieser seiner einheitlichen Struktur als Psychisches der gesamte Gegenstand in all seinen Gegenstandsbestimmtheiten scharf getrennt gegenübersteht, der in keinem seiner Bestandteile in das einheitlich geschlossene Erlebnis eintreten und psychisch werden kann. Die Gegenständlichkeit als solche ist in allen ihren Bestimmungen dem Erlebnis vorgegeben und unabhängig von ihm und immer außerhalb seiner bleibend. Dieses unvermischbare Draußenbleiben des Gegenstandes ist von M. Honecker mit dem zutreffenden Namen „Transmanenz" belegt worden. Jede Leugnung oder Verkennung dieser Transmanenz und ihre Umgestaltung in irgendeine Art von Immanenz soll aus der Verwechslung und Vermischung des psychischen Inhaltes mit dem (so nicht selbst ein Erlebnis wieder intendiert ist) unpsychischen Gegenstande, der von jenem durch eine tiefe Kluft eines ontologisch ganz anders gearteten Seins getrennt ist, entstehen. Der gesamte Inhalt ist reeller Bestandteil des Erlebens und von derselben Seinsart wie dieses. Seine darstellende und vermittelnde Funktion ermöglicht, daß so etwas wie „psychisches Erlebnis" aus sich selbst und seiner Geschlossenheit herausgehen und „Nichtpsychischem" begegnen kann. Seine „Präsentation" ermöglicht aber auch, daß der Gegenstand, der erlebt wird, trotz dieser „Erlebtheit" draußen bleiben kann, d. h. bleiben kann, wer und was er ist. Denn da er und sein Wesen und sein Sein und seine Bestimmungen ja nichtpsychisch sind, so müßte er sich umwandeln und ein anderer werden, wenn er in das „psychische Erlebnis" eintreten würde; was augenscheinlich nicht

geschieht, da durch das Erlebtsein an dem Gegenstande selbst nichts geändert wird. Diese Herausstellung des psychischen Inhaltes als integrierenden Erlebnisbestandteils (der vom Gegenstande in allen seinen Formen scharf zu trennen sein soll) und diese Transmanenz des Gegenstandes ist also sowohl für die Auffassung vom Erlebnisse selbst als auch für jene von Sein und Gegenstand von grundsätzlicher Bedeutung. Und in diesem Punkte wird unsere konkrete Untersuchung einzusetzen haben, um von der Fragwürdigkeit dieses Inhalts- und Präsentationsbegriffes aus zu einer grundsätzlichen Betrachtung der Erlebnis- und Bewußtseinsstruktur und ihres Verhältnisses zum Gegenstande vorzudringen.

Wenn wir nun vom Meinongschen Erlebnisbegriff zu seiner Auffassung vom Werterlebnis übergehen, so wissen wir schon, daß hier die Präsentation des Wertgegenstandes und seines Wertes auf „emotionale" Weise erfolgen soll. Emotion in weiterem Sinne ist „Gefühl" und „Wollen", in engerem Sinne Gefühl allein. Gefühl ist ein „Elementar-Erlebnis". Meinong kennt vier „Klassen" von „Elementarerlebnissen": Vorstellen – Denken – Fühlen – Wollen. Diese Einteilung ist ja auch heute noch weithin üblich, auch ihre Fragwürdigkeit wird sich uns noch enthüllen. Die scharfe „klassenmäßige" Trennung alles Vorstellens vom Denken (wobei jedes nichtwillensmäßige, nichtemotionale, setzende Verhalten, wie z. B. auch das Wahrnehmen, zum Denken gerechnet wird) hat Meinong von seinem Lehrer Franz Brentano übernommen. Im Gegensatz zu Brentano aber, der alles „Emotionale", alles Fühlen und Wollen als nur durch nuancenhafte Übergänge getrennt in der „psy-

chischen Grundklasse" von „Liebe und Haß" vereint, trennt Meinong auch das „Emotionale" wieder in zwei scharf zu unterscheidenden Phänomene des Gefühls und des Wollens; wir haben also einerseits die „theoretische Sphäre"[1] der „psychischen Phänomene" mit ihrer Unterteilung in „Vorstellen" und „Denken", andererseits die „emotionale Sphäre[2]" der „psychischen Phänomene" mit der Unterteilung in „Fühlen" und „Wollen". Was das Wesensmerkmal der Unterscheidung theoretischer von emotionaler Sphäre ist, erfahren wir nicht. Dagegen wird von Meinong die Unterscheidung innerhalb der beiden Sphären öfters auf ihre Grundlagen hin untersucht. Als Unterscheidungsmerkmal wird die Beschaffenheit des (Erlebens-)Aktes angegeben. Das Erleben, der Erlebensakt des Vorstellens und Fühlens ist jeweils passiv, rezeptiv. Das Vorstellen meint nichts, intendiert nichts, erfaßt nicht, setzt nicht, „erlebt" nur. Und ebenso das „Gefühl". Bei beiden ist jeweils durch ein passives Erleben eines Erlebnisinhaltes ein Gegenstand da: vorgestellt oder gefühlt. Aber er ist ungefragt, ungemeint, ungesetzt, unerfaßt da; denn alles „Meinen" ist ja in sich schon Aktivität, Spontaneität, Zuwendung und Bewußtmachung. Diese meinende Aktivität ist das Auszeichnende der beiden anderen „Grunderlebnisse": In der „theoretischen Sphäre" stellt das Denken die aktive Erlebnisform dar, in der „emotionalen Sphäre" das Wollen. Jede aktive Erlebensart ist „fundiert" durch eine passive. So ist in jedem Denken ein Vorstellen enthalten und vorausgesetzt,

---

[1] Der Ausdruck nicht so bei Meinong.

[2] Ausdruck Meinongs.

jedes Wollen durch ein Fühlen „motiviert". Doch ist die Fundierungsfunktion des Vorstellens universaler als die des Fühlens: indem auch das Fühlen selbst wieder in einem Vorstellen fundiert sein muß, und so eine allgemeine Vorrangstellung der theoretischen Sphäre besteht.

Jedes der vier Grunderlebnisse hat seine eigene Gegenstandsart, die nur durch es erreichbar und präsentiert ist, zu der wir sonst keinen Zugang haben. So steht in der theoretischen Sphäre dem passiven Vorstellenserleben das schlichte Objekt gegenüber, dem aktiven Denken aber das „Objektiv" (der Sach- oder Seinsverhalt); in der emotionalen Sphäre steht dem passiven Gefühlserlebnis die eigentümliche Gegenständlichkeit des „Dignitativs" (des Wert- oder Würdigkeitsverhalts) gegenüber, dem aktiven Wollen aber entspricht das „Desiderativ" (das Sollen oder der Sollensverhalt). Das Werterlebnis wird somit als Fühlen, d. h. passiv-rezeptives emotionales Verhalten charakterisiert. Hiermit haben wir die Meinongsche Lehre vom psychischen Erlebnis kurz umrissen und sind bereits bei der Lehre von der Gegenständlichkeit angelangt. Wegen ihrer typischen Gestalt und ihrer weiten Verbreitung ist diese Erlebenslehre wohl geeignet, den Ausgangspunkt einer kritischen Untersuchung zu bilden.

§ 4. Gegenstand und Wertgegenständlichkeit.

Alles, was ist, ist Gegenstand; und alles, was Gegenstand ist, ist in irgendeiner Weise[1]. Es gibt nichts, was der Universalität des Seins sich entziehen könnte. Wir dürfen jedoch

[1] cf. Selbstdarstellung S. 12.

von hier aus bei Meinong keine Entfaltung der Problematik des „ens commune" und seiner „transzendentalen Bestimmungen" sowie seiner „genera" erwarten, da seine „gegenstandstheoretische" Fragestellung nicht zur eigentlichen Problematik ontologischer Metaphysik vordringt. Die Universalität des Seins hat für Meinong ihre Bedeutung darin, daß jedem Gegenstand eines Erlebens (und jedes Erleben hat seinen Gegenstand) ein irgendwie geartetes Sein zukommt, und er sich durch dieses sein Sein dem Erleben gegenüberstellt, als ein anderer und unabhängig vorgegebener sich sowohl dem Erlebensakt wie auch dem Erlebnisinhalt gegenüber erweist. Mag es ein positiver Gegenstand wie das Ding, der Sachverhalt oder das Wertsein sein, oder ein negativer, wie das Nichts oder ein Nichtgeschehen, oder ein unmöglicher wie das runde Viereck oder ein untatsächlicher wie die „Untatsache" des Sieges Deutschlands im Weltkriege, immer unterscheidet sich der Gegenstand in seinem Sein nach Meinongs These von dem Erlebensakte und seinem psychischen Inhalte, ist in seinem Sein beiden gegenüber unabhängig und andersartig. Diese vom psychischen Erleben (Erlebensakte wie -inhalte) scharf abgegrenzte, von ihm unabhängige und ihm vorgegebene Sphäre der Gegenständlichkeit enthält in sich, soweit uns durch unsere verschiedenartigen Erlebnisse bekannt ist, wiederum vier Grundweisen des Seins, entsprechend den durch den vorhergehenden Abschnitt skizzierten Grundweisen des Erlebens, welche durch diese Vorgegebenheit des Seins erst ermöglicht werden. Der grundlegende Unterschied im Gebiete der Gegenständlichkeit ist der von „Objekt" und „Objektiv", von Sache und Sachverhalt, wie wir ihn

im Anschluß an eine außerhalb der Meinongschule überall durchgedrungene Terminologie nennen wollen; die Entdeckung dieses Unterschiedes[1] ist für Meinong selbst der entscheidende Wendepunkt in seinem Philosophieren geworden.

Das Verhältnis von Objekt und Objektiv ist folgendes: Als Objekt wird z. B. der seiende, existierende Gegenstand meiner schlichten Wahrnehmungen, Erinnerungen und Vorstellungen usw. bezeichnet, der in einem Griff sozusagen sinnlich greifbar und anschaubar vor mir steht; jenes Etwas, das konkret und individuell sein kann, und, so es es ist, als real bezeichnet wird. Die Seinsart eines solchen Realen wird dann Existenz genannt. Objekt ist also, was existieren kann. Die Teile dieses Realen, Anhäufungen aus diesem Realen sind „reale Teile" und „reale Komplexionen". Solche Objekte sind Haus, Mensch, Baum, Stein etc. etc.

Diesen seienden Objekten fügt sich nun eine andere Gegenstandsart an, die wir kurz als das Sein dieser seienden Objekte (ihr So-sein und ihr Da-sein sowie bei Meinong noch das Mit-sein, d. h. das Sein des „implexiv" Seienden) charakterisieren können, und die von Meinong „Objektive" genannt werden[2]. Honecker hat ihnen als den „Sachverhalten" in seinen logischen und gegenstandstheoretischen Arbeiten eine wichtige Rolle angewiesen. Ihre wichtigste Charakterisierung haben sie unter großem Beifalle Meinongs von seinem Schüler Ameseder in folgender

---

[1] In dem Buche „Über Annahmen", Leipzig 1902 und 1910.

[2] „Über Annahmen"[2] § 14 und an vielen andern Stellen.

Weise gefunden: Daß Objektive nicht nur günstigenfalls wie die Objekte ein Sein haben, sondern immer Sein sind und Sein haben[1]. Wenn also Mensch ein Objekt ist, so ist Existenz (immer wesensmäßig Existenz eines Etwas) ein Objektiv, und die Existenz dieses Menschen ein Objektiv, das auf diesem Objekt Mensch „aufgebaut", durch es „fundiert" ist. Denn alle Objektive erweisen sich als „Gegenstände höherer Ordnung"[2], d. h. als auf ein Objekt angewiesen, das (wie z. B. Honecker sagt) ihren „Kern" bildet, demgegenüber sie gleichsam unselbständig sind. Wie wir auch sagen können: weil alles Sein = Sein eines Seienden ist, ist es nur an diesem möglich. Das Sein enthält also in sich wesentlich einen Bezug. Daraus folgt die Notwendigkeit der ebenerwähnten „Fundiertheit". Die Stufen und die Reihenfolge der „Fundierungen" auf gegenständlichem Gebiete entsprechen den von uns im vorigen Paragraphen skizzierten Fundierungen der präsentierenden oder erfassenden Erlebnisse.

Dieses Sein nun können wir auf zwei Arten fassen: 1. konkret als Sein (darunter So-, Da- wie Mit-sein verstanden) eines bestimmten Seienden. Das Weiß-sein dieses Hauses, die Existenz dieses Menschen. Objektiv im eigentlichen Sinne. 2. Abstrakt, abstrahiert von dem bestimmten Objekte: Weiß-sein, Existenz, Gleich-sein, Ähnlich-sein. „Prädikativ" bei Meinong[3]. Dieser letztere Aus-

---

[1] „Selbstdarstellung", S. 17 und S. 53.

[2] „Gesammelte Abhandlungen" II., S. 385 ff. und an vielen anderen Stellen.

[3] „Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit", § 16.

druck ist im allgemeinen zutreffend gewählt, denn der ursprüngliche Erscheinungsort, die Gebungsstelle dieses Prädikativs, ist allein im „Prädiziert-werden-von", in der urteilsmäßigen Konstituierung eines Sachverhaltes. Das „Prädikativ" ist als solches also ursprünglichster Teil eines Objektivs; das Objektiv oder das Sein hat selbst wieder in sich zwei Möglichkeiten des „Auftretens": einmal in einem nichtsetzenden, nur „annehmenden" Denken: z. B. Sieg (= Siegreichsein) Caesars bei Mutina; die Existenz des Vogels Greif; und dann in einem setzend-behauptenden Denken: Caesar hat bei Mutina gesiegt, der Vogel Greif hat niemals existiert. (Sachverhalt, Satz im objektiven Sinne Husserls). Die Ausdrücke: „Existenz des Vogels Greif", „Daß der Vogel Greif existiert hat" sind für Meinong gleichwertig, äquivalent und stellen für ihn einen noch nicht fest gesetzten, in der Schwebe gelassenen, „angenommenen" Sachverhalt dar.

Wir wollen im weiteren Verlaufe der Untersuchung, wenn wir von Gegenständen sprechen, Seiendes, wenn wir von „Gegenständlichkeiten" sprechen, Sein damit meinen. Mit dieser Unterscheidung aller Gegebenheiten im Gebiete der „intellektuellen Bewußtseinserlebnisse", d. h. für sie, ist offenbar wirklich ein grundlegender Unterschied getroffen: die Unterscheidung zwischen dem, was Sein *hat*, und dem, was Sein *ist*, ist fundamental, und entspricht dem, was Martin Heidegger „ontologische Differenz" nennt: dem Unterschied des Seienden und des Seins dieses Seienden[1]. Jedes Objektiv ist nichts anderes als ein solches Sein eines

[1] M. Heidegger, „Vom Wesen des Grundes", S. 7 und 8 etc.

Seienden, wobei es gleichgültig ist, ob dieses Seiende nun selbst konkret oder abstrakt usw. ist. Dieses Sein ist nun immer positiv oder negativ, d. h. entsprechendes Sein oder Nichtsein, wobei Sein und Nichtsein so sehr zusammengehören, daß dieser Gegensatz von Positivität und Negativität, Affirmiertheit und Negiertheit in sich das hervorragendste Charakteristikum der Objektive Meinongs selbst ist. Das Sein aber von Sein und Nichtsein, das Sein, das Sein und Nichtsein hat, nicht ist, ist das Gleiche.

Gemeinsam ist allem Sein, allem Verhalt gegenüber den individuellen, zeitlich existierenden, realen Objekten die Herausgehobenheit aus der Zeit, ihr „idealer" Charakter, den sie mit den sogenannten abstrakten Objekten teilen sollen.

Seit der „Entdeckung" der emotionalen Präsentation treten nun zu diesen zwei grundlegenden „Gegebenheitsklassen" oder „Gegenstandsklassen" zwei weitere hinzu: die Eigengegebenheiten der „Gefühle" und des Wollens verlangen „einrangiert" zu werden. Neben Objekt und Objektiv treten so, wie schon erwähnt, „Dignitativ" und „Desiderativ", oder, wie wir auch sagen können: Neben Sache und Sachverhalt tritt Wertverhalt und Sollens- bzw. Zweckverhalt, neben Seiendes und Sein schlechthin tritt noch Wert-sein, Soll-sein, Zweck-sein. Damit, daß wir Wertverhalt, Sollensverhalt, Wertsein und Sollsein, und nicht einfach Wert bzw. Sollen sagten, haben wir schon angedeutet, daß die ontologische Parallele der Wert- und Sollensgegenständlichkeit nicht das Objekt oder das Seiende, sondern das Objektiv oder das Sein bildet. Diese Auf-

stellung ist das wichtigste Ergebnis der ganzen Wertlehre Meinongs.

Hiermit sind die für uns wichtigsten Grundlinien der Meinongschen „Gegenstandstheorie" bzw. formalen Ontologie dargestellt. Dagegen haben wir noch nichts über ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit gesagt. Es gilt nun, sich mit ihrem Erlebnis- und Werterlebnis-, bzw. Gegenstands- und Wertgegenstands-Begriff kritisch auseinanderzusetzen, um in dieser Auseinandersetzung an die Sache selbst zu kommen.

§ 5. Probleme und Fragestellungen.

Die in den vorhergehenden Paragraphen skizzierten Anschauungen von Erleben und Gegenstand, Werterleben und Wertgegenstand stellen uns vor eine Reihe zu lösender Probleme.

a) Mit dem Begriff des „Erlebens" ist ein Faktor in unsere Untersuchung eingetreten, der zwar einerseits in seiner Vieldeutigkeit immer schon irgendwie verstanden ist, sich andererseits aber ebensosehr einer festen Präzisierung und ontologischen Fassung zu entziehen scheint. Diese – in sich durchaus nicht leere, sondern erfüllte – Unbestimmtheit des Erlebensbegriffes hat zu seiner häufigen Verwendung gerade in den letzten Jahrzehnten sicher nicht wenig beigetragen. Aus dem vielfach behaupteten Gegensatz von „Leben" und „Geist" heraus wird das Erleben der ratio, dem Bewußtsein, gegenüberstellt und in enge Verbindung gebracht mit dem vitalen Reichtum des Lebens selbst und seinen verborgenen Quellen. Das Bewußtsein erscheint dann

in seinem Entstehen und seiner Art als etwas Sekundäres, das sich aus dem mütterlichen Erlebensschoße losgelöst hat und nun selbst in maßloser Hybris über seinen Ursprung Herr werden will. Ohne auf diese, im Gegensatz von Leben-Erleben und Geist-Bewußtsein, das Problem der Probleme findende Philosophie näher einzugehen, sehen wir an ihr doch, wie die Frage nach dem Verhältnis von Erleben und Bewußtsein, ihrer Gegensätzlichkeit oder Einheit, Identität oder Unterschiedenheit sich ohne weiteres von den Begriffen des Erlebens und Bewußtseins her stellt. Auch Sprache und Sprachgefühl machen zwischen beiden Unterschiede. Wie sich mit dem Bewußtseinsbegriff leicht der Wissensbegriff verbindet, so mit dem des Erlebens der des Gefühls. Bald will man mit „Erleben" ein durch Fülle und Reichtum sich von dem Nur-Bewußtsein Unterscheidendes ausdrückend bezeichnen, bald aber seine Unterschiedenheit in den Gegenständen liegen sehen: indem es solches gibt, was man nur erleben kann, und solches, von dem man zwar Bewußtsein haben kann, das aber nicht erlebbar ist. Eine Sache, ein Haus, ein Ding, ein Sachverhalt, ein mathematischer Lehrsatz werden doch nicht „erlebt"? Sondern „Gegenstände" wie Glück, Trauer, Schmerz, Freude, Liebe, Haß werden erlebt. Oder „erlebt" der Dichter nicht auch „Dinge" und „Gestalten"? Oder nur ihre „Schönheit" oder „Bedeutung"? Von der Sprache allein her dürfen wir keine endgültige Klärung der in ihr schwingenden Nuancen erwarten, bevor wir nicht selbst die innere Struktur von Erleben und Bewußtsein und ihrer gegenseitigen Beziehung aufgewiesen haben. Wie wenig diese Beziehung geklärt ist, sehen wir, wenn wir nur einmal hypothetisch „Er-

leben" in dem auch in ihm liegenden und oft unter ihm gemeinten engeren Sinne von „Gefühlserleben" setzen: Was hat die psychologische Theorie nicht schon alles von den „Gefühlen" behauptet: bald waren sie in ihr „intentional", bald „zuständlich", bald beides; und ebenso geht der Streit um ihre Bewußtheit oder Unbewußtheit[1]; sie haben einen Gegenstand und dann wiederum keinen. Und wenn man ihnen einen Gegenstand zuerkannte, dann unterschieden sie sich vom Nichtgefühl bald durch einen ganz eigenen Gegenstand, bald hatten sie denselben Gegenstand wie auch das theoretische Bewußtsein und es sollte im Gefühl nur eine eigene, andersartige Beziehung noch zur „Bewußtseins-Wissensbeziehung" hinzukommen, sie sich gleichsam über jene noch darüberlegen. Oft, wie bei Meinong z. B., erscheint dann der Erlebensbegriff als der weitere, und das Bewußtsein, das bewußte und bewußtmachende Erleben, einerseits sowie das fühlende Erleben andererseits als jeweils eine unter vielen Erlebensmöglichkeiten. Wenn man aber, wie in unserer eben gemachten Hypothesis, Erleben mit Gefühlserleben gleichsetzt, so liegt hier eine Auffassung des Verhältnisses von Bewußtsein und Erleben nahe, die das Erleben als engeren Bezirk innerhalb des Bewußtseins auffaßt, als eines der „Bewußtseinsphänomene".

Eine vorgängige Klärung des Verhältnisses von Erlebnis und Bewußtsein ist also notwendig, um an die Frage Werterlebnis und Wertbewußtsein herantreten zu können und um zu sehen, was so etwas wie „Emotion" überhaupt bedeutet, und welche Stellung ihr zum Werterleben zukommt.

---

[1] Vgl. Moritz Geiger: „Das Bewußtsein von Gefühlen"

Aber wie kommen wir zu dieser Klärung von Erleben und Bewußtsein?

b) Da Bewußtsein und Erlebnis beide in irgendeiner Weise es wesentlich mit einem „von" zu tun haben, von dem sie Erlebnis oder Bewußtsein sind, so wird die eben angeschnittene Frage ihres Verhältnisses auch eventuell lösbar sein durch die wechselseitige Erhellung der Art und Weise dieses „von"; die Art und Weise und die Möglichkeit der Gegenstandshabe, der Anwesenheit des Erlebten im Erlebnis und des Bewußten im Bewußtsein, wird uns wohl am tiefsten die Struktur von Erleben und Bewußtsein erhellen. Da diese Art und Weise der Gegenstandshabe bei Meinong sowohl in seinem Erlebens- wie Bewußtseinsbegriff durch die Lehre vom „psychischen Inhalt" gekennzeichnet ist und die Möglichkeit welterlebender Psyche in dem vermittelnd-repräsentierenden Funktionieren des Inhalts begründet liegen soll, so tritt die Frage nach dem Wesen von Erleben und Bewußtsein in folgender präzisierterer Form auf: Wie steht es mit dem psychischen Inhalte als integrierendem Erlebnisbestandstück?

c) Mit der Frage des psychischen Inhalts ist die Frage nach dem Gegenstande und seiner Anwesenheit im Erlebnis und Bewußtsein gestellt, mit der Frage nach der Anwesenheit, d. h. dem Sein „in" Erlebnis und Bewußtsein die nach dem Sein überhaupt. Der psychische Inhalt sollte die Anwesenheit des Gegenstandes vor unserem Blicke und Meinen erklären, ihn, den Unpsychischen, „psychisch repräsentieren". Er sollte ferner den Wechsel der „Bilder von ihm" und der „Gedanken über ihn" von ihm, dem in die-

sem Wechsel identischen und von ihm unberührten, scharf scheiden. Aber wer sagt denn, daß der Gegenstand nicht selbst in unser Erleben eintreten kann oder eintritt, daß er in ihm nur „stellvertretend" sein kann? Ist diese Unmöglichkeit denn wirklich so evident? Wer sagt denn, daß er nicht selbst als er selbst vor uns hintreten kann, wenn auch nur „unter den Bedingungen unseres endlichen Erkennens"? Wer sagt denn, daß er also, wenn man aktuelle oder potentielle Enthaltenheit im Erlebnis „psychisch" nennen will, nicht in seinem Sein wie Aussehen selbst psychisch sein kann? Warum sollen Identität und Wechsel nicht beide in ihn fallen? Der Wechsel kategorialer Bestimmungen, wenn wir denselben Gegenstand bald in dieser, bald in jener Hinsicht denken oder vergleichen, verändert allerdings nicht seine „physische" Realität, aber einmal ist das „physische reale Sein" doch nicht das ganze Sein des Gegenstandes, und ferner, auch wenn er, der Gegenstand, in unserem Bestimmen nur korrelativ auf uns, die ihn Bestimmenden und erkennen Wollenden, wechselt, so kann dieser „Wechsel in Bezug auf uns" doch auch den Gegenstand selbst in seinem Gegenstehen betreffen und braucht auf keinen intermediären Inhalt abgeschoben werden.

Auch die absolute Unabhängigkeit und Vorgegebenheit des Gegenstandes, die ja durch die eben in Zweifel gezogene „Inhaltslehre" erklärt werden soll, scheint nicht so selbstverständlich, wie Meinong sie darstellt. Wir brauchen nur an die schon oben erwähnte „Untatsache" Meinongs denken, bei der doch augenscheinlich die Wesensbeziehung zum irrenden Logos zu Unrecht geleugnet oder beiseitegestellt wird.

Von der Fraglichmachung des Inhaltes und der damit betroffenen Art und Weise der Unabhängigkeit des Seins vom Erleben werden dann auch alle ontologischen Grundbestimmungen der Gegenstandslehre Meinongs mehr oder weniger berührt. Wir wollen hier nur ein Beispiel anführen: Der Sachverhalt oder das Sein gehört nach Meinong zu den „zeitlosen" oder „idealen" Gegenständen wie die abstrakten Objekte. Ja, diese zeitlose Idealität wird als eines der hervorragendsten Charakteristika der Sachverhalte oder „Objektive" angeführt. Gerade in diesem Sachverhaltscharakteristikum der Zeitlosigkeit scheinen mehrere ganz verschiedenartige Tatbestände vermengt zu sein. Nehmen wir z. B. einmal das Sein qua Dasein, den Sachverhalt qua Daseinssachverhalt: die Existenz. Existenz überhaupt ist eine abstrakte Gegenständlichkeit, und so nach den üblichen Bestimmungen kein „reales, unter den Bestimmungen der Zeit stehendes Objekt". Wie steht es aber nun mit einer bestimmten Existenz, der Existenz Friedrichs des Großen z. B.? Wenn man dieser Existenz Friedrichs des Großen den existierenden Friedrich den Großen gegenüberstellt, so ist die Existenz ein Sein an Friedrich dem Großen, nämlich sein aktuelles Dasein, und als solches eine zum konkreten Objekte gehörige abstrakte Bestimmung, eben der vom Seienden abstrahierte actus essendi desselben. In diesen beiden Fällen wird also die behauptete „Zeitlosigkeit" mit dem Charakteristikum der „Abstraktheit" zusammengebracht. In diesem Falle bleibt nur noch zu fragen, wie denn der Charakter der Abstraktheit eines Objektes ontologisch zu begründen ist und ob diese Begründung der Abstraktheit nicht zum Akte des Abstrahierens selbst führen muß. Ent-

falten wir jedoch das abstrakte Existenz-Sein in den konkreten Sachverhalt, so haben wir: Friedrich der Große hat von 1712 bis 1780 existiert, seine Existenz dauerte von 1712 bis 1780. Hier haben wir das Sein, das Dasein, den Sachverhalt als zeitliche; das Sein hat „dieselbe Zeit" wie das von ihm umfaßte Seiende, dessen Sein es ist, gerade auch durch den Seinsbezug zu ihm. Hier also trifft die behauptete Zeitlosigkeit garnicht zu. Der letzte Fall ist dann schließlich der, wo man sagt: Der Sachverhalt „Friedrich der Große hat von 1712 bis 1780 existiert" ist doch „zeitlos wahr" und „ewig gültig", „unabhängig davon, ob und wann irgendwelche Individuen ihn denken".

Die hier behauptete „Idealität" und „Zeitlosigkeit" stützt sich nun wieder auf einen ganz anderen Charakter des Seins des Seienden, nämlich auf sein Wahrsein. Trotz des Satzes: „unabhängig davon, ob und wann irgendwelche Individuen ihn denken", steckt in diesem Wahrsein der immanente Bezug auf das Erleben, dem etwas als wahr entgegentritt, und die hier auftretende Idealität betrifft nicht das Sein in seinem Bezug zum Seienden, bezw. zu verschiedenen Seienden, sondern die eidetische Idealität des wahren Satzes in und gegenüber der Vielheit der ihn denkenden Erlebnisse. An diesem einen Beispiele allein schon sehen wir, daß die behauptete Idealität und Zeitlosigkeit des Seins und des Sachverhaltes nicht so einfach liegt wie bei Meinong, sondern daß sie verschiedenartige Phänomene vermengt, auf die alle sie durchaus nicht in gleicher Weise zutrifft, und so eine Fülle unentfalteter Probleme birgt, die alle eine schärfere Fassung des Seins (Objektiv) in seiner

Beziehung sowohl zum Seienden (Objekt) als auch zum Bewußtsein (Erlebnis) fordern.

Mit der Aufrollung dieser Fragenreihe haben wir den Gang der Untersuchung des folgenden Abschnittes skizziert. Erst wenn diese Fragenreihe über Sein und Erlebnis geklärt sein wird, können wir der spezielleren Frage des Wertes, der bei Meinong, wie schon erwähnt, als Wertsein, Wertverhalt („Dignitativ") gefaßt ist, und des Werterlebnisses, als das bei Meinong ein bestimmtes „Gefühl" auftritt, uns zuwenden.

II. Abschnitt

Studien zur Struktur des Bewußtseinsaktes oder der Cogitatio.

Kapitel 1.

Nochmals vom Meinong'schen Begriff des Erlebnisses.

§ 1. Interpretation des Verhältnisses von Erleben und Bewußtsein bei Meinong.

Unsere erste Frage war die nach dem Verhältnis von Erleben zu Bewußtsein, um an dieser Beziehung die Struktur von Erleben und Bewußtsein selbst zu klären. Von den drei erwähnten Möglichkeiten ihres gegenseitigen Verhältnisses (Erleben = Bewußtsein, Erleben = eines der Bewußtseinsphänomene, Bewußtsein = eines der Erlebnisphänomene) fanden wir bei Meinong jenes vor, das das „Erleben" – als den weitesten und grundlegendsten Begriff aller Theorie der ψυχή – mit dem „Psychischen" gleichsetzte und das „Bewußtsein" nur als ein besonderes der „psychischen" oder „Erlebnis"-Phänomene gelten ließ.

Wenn nun Bewußtsein als engerer Begriff unter dem Erleben steht, was ist dann die „differentia specifica", das

unterscheidende Merkmal, das das Bewußtseinserlebnis vom Erleben überhaupt trennt? In seiner Selbstdarstellung sagt Meinong[1]: „Die inneren Erlebnisse als „Bewußtsein" zu bezeichnen, bleibt jederzeit mißverständlich, da das Wort „bewußt" zuletzt doch nur mit Beziehung auf ein Wissen verstanden werden kann, den inneren Erlebnissen aber keineswegs allemal ein Wissen zugewendet sein muß, so daß es insofern zweifellos auch unbewußte innere Erlebnisse gibt." Diese Bemerkung Meinongs beruht auf der unbestreitbaren Tatsache, daß eine besondere Art der Erlebnisse, wie z. B. die der Freude oder der Trauer, Erlebnisse also, in denen ich mich selbst als freudig oder traurig erlebe, weder selbst notwendig in jener Weise bewußt, erfaßt oder vorgestellt sind, wie sogenannte „äußere Gegenstände" unseres Wahrnehmens oder Denkens, noch einen in jener Weise erfaßten Gegenstand besitzen. Was aber auffällt, ist, daß hier das „Erlebnis" nicht „Bewußtsein" genannt wird, zunächst nicht, weil ihm die Funktion des Bewußtmachens (a) fehlt, sondern die Eigenschaft der Bewußtheit (b), d. h. die Eigenschaft, „bewußt" zu sein. Diese Eigenschaft, „bewußt" zu sein, wird dann mit „erfaßt" zu sein gleichgesetzt.

Nun müssen wir aber klar unterscheiden zwischen

(a) „Bewußtsein" als jenem Verhalten oder Sein des Menschen, in dem er etwas „bewußthat", „bewußt" „hat", ihm etwas bewußt ist.

(b) „Bewußt-Sein" als dem Sein des Gegenstandes, das ihm zukommt, sofern er in einem Verhalten bewußt ist oder gewußt wird.

[1] Selbstdarstellung, S. 47.

Diese Unterscheidung ist als selbstverständlich auf der Hand liegend. Nicht so selbstverständlich ist nun aber die Art der gegenseitigen Beziehung von „Bewußtsein" und „Bewußt-Sein". Nicht als ob bezweifelt werden könnte, daß einem jeden Bewußtsein ein bewußt-Seiendes, d. h. also Bewußt-Sein Habendes korrelativ entspricht, oder jedes Bewußt-Sein eben Sein „in" einem Bewußtsein bedeute; nein, aber wie die Seinsart des Bewußtseins und des Bewußt-Seins zu einander stehen, kann gefragt werden. Oft nennt man alles Seiende, sofern es Bewußt-Sein hat, d. h. Gegenstand eines Bewußtseins ist, „psychisch", weil das Bewußtsein selbst als in der *ψυχή* wurzelnd „psychisch" ist, indem man also die Seinsart des Verhaltens auf das Verhaltensobjekt übertragend ausdehnt. Dies geschieht z. B. in der Lehre vom „psychischen Inhalt", wo der Gegenstand, sofern er „im" Erlebnis qua Bewußtsein anwesend, bewußt ist, als „psychischer" von dem eigentlichen unpsychischen Gegenstand getrennt wird und wir somit gleichsam einen gedoppelten Gegenstand erhalten. Dies ist jedoch, wie wir noch begründend ausführen werden, eine Mißdeutung des Bewußtseinsphänomens; das Objekt des Bewußtseins „psychisch" zu nennen, hat nur Sinn, wenn wir die „psychischen Qualitäten", das „psychische Sein" oder die „psychischen Bestimmungen" nicht von einem dazwischengeschobenen intermediären Pseudogegenstand, „Inhalt" genannt, aussagbar erklären, sondern von dem wirklichen Gegenstand selbst in seinem Gegenstehen.

Ebenso umstritten oder umstreitbar nun, wie die „Psychischheit" des Bewußt-Seins, ist die Frage, ob das Bewußtsein selbst bewußt sein muß, d. h. Bewußt-Sein haben muß.

Wir haben eben gesehen, daß Meinong gewisse Erlebnisse nicht Bewußtsein nennt, weil ihnen das Bewußt-Sein fehlt, sie also nicht bewußt oder gewußt sind. Wir hätten hier also die These, daß konstitutiv zu einem jeden Verhalten oder Sein des Subjekts, das den Anspruch auf die Bezeichnung Bewußtsein macht, auch das objektive Bewußt-Sein gehört, d. h. die Eigenschaft, selbst wieder Gegenstand eines Bewußtseins oder Wissens im weitesten Sinne zu sein. Es ist ja bekanntlich dies schon die Lehre Descartes', der ausführt, daß jedes cogito ein cogito me cogitare sei. Ähnlich ist der Standpunkt Franz Brentanos, der eine Schichtung des Bewußtseinsaktes lehrt[1], in der jedem „objektivierenden", auf das Objekt gerichteten, Bewußtseinsakt notwendig ein solcher entspreche, der auf diesen Akt selbst wieder gerichtet sei. Jeder Akt, jedes cogito ist also hier „bewußt", hat „Bewußt-Sein", weil er in sich selber wieder Objekt eines Bewußtseins ist. Wir müssen aber beachten, daß bei Descartes und bei Franz Brentano dieses notwendig immanent reflektierende cogito schlechthin das psychische Phänomen ist, während Meinong nur von einem Teil der „psychischen Erlebnisse" diese Verknüpfung, Bewußtsein zu sein und Bewußt-Sein zu haben, lehrt, und zwar als nicht wesensmäßige, sondern nur faktische.

Das eben explizierte Descartes'sche-Brentano'sche Bewußt-Sein ist das Sein des Objektes, sofern es Objekt ist. Es ist also das Sein dessen, das mir gegenübersteht, von mir getrennt mir gegenübergestellt ist. Im Sich-ein-Objekt-

[1] Franz Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, S. 115 ff., S. 167 ff.

Gegenüberstellen soll also auch das Subjekt sich selbst sich gegenüberstellen, sich sowohl immer also zur Welt wie auch gleichzeitig zu sich bzw. zu seinem Verhalten verhalten. Diese Brentano'sche Schichtung und das notwendige Ineinander des Aktes, der auf Gegenstände geht, und jenes, der auf diesen Akt selbst geht, hat zweifellos manches Konstruierte an sich. Gerade weil Subjekt und Objekt noch nicht zu dieser „objektiven" Gegenüberstellung in manchen Erlebnissen gekommen zu sein scheinen, nennt Meinong den Gegenstand des „Vorstellens" oder „Fühlens" noch nicht „bewußt". Und ebenso verschiedene Erlebnisse nicht bewußt, weil ihre bloße „Nur-Erlebtheit" sie noch nicht vergegenständlicht. Von Bewußt-Sein können wir also nur reden, wenn ein vom Erlebenssubjekte oder seinem Erlebnisakte abgelöstes Etwas ihm gegenübersteht, also gewußt ist. Sonst handelt es sich um ein bloßes Erlebt-Sein. Mit dieser Interpretation glauben wir den von Meinong gemeinten Unterschied des Erlebens und des Bewußtseins getroffen zu haben. Das Erlebt-Sein ist so das Weitere und das Vagere. Das Nur-Erlebt-Sein ist eine Vorstufe zum Bewußt-Sein. Im Bewußt-Sein vollendet sich das Erlebt-Sein, das Erleben im Bewußtsein. Ist so also auch das Erleben der weitere und umfassendere Begriff, so ist doch das Bewußtsein der ausgezeichnetste Bezirk in ihm, sozusagen das *ὄντως ὄν* im Erlebnisreiche. Von diesem *ὄντως ὄν* her und in bezug auf es scheint sich nun so etwas wie eine Gliederung oder Rangordnung des ganzen Erlebensbereiches ergeben zu müssen.

Das stimmt jedoch nur zum Teil. Denn hier finden wir nun auf einmal die früher vermißte Begründung der Scheidung „emotionaler" und „intellektueller" Sphäre („Geistes-

und Gemütssphäre" bei Meinong, theoretische und praktische Sphäre bei uns): Diese findet nämlich ihre Begründung darin, daß die intellektuelle (theoretische) Sphäre wesenhaft auf die Erfassungs-Wissens-Bewußtseinsfunktion hingeordnet ist, die emotionale (praktische) Sphäre diese Hinordnung nur nebenbei besitzt, sich also gleichsam mit dem „Erlebtsein" eines Etwas begnügt, nicht über es hinaustendiert.[1]

Das Erleben der intellektuellen (theoretischen) Sphäre zielt also auf das intellektuelle Erfassen ab. In der emotionalen Sphäre liegt diese Zweckrichtung nicht, aber auch sie wird nur defizient bestimmt im Hinblick auf das erfassende Wissen. Es bestimmt den Gehalt des Wortes „Bewußtsein" und nur im Hinblick auf es erfahren wir bei Meinong, was „Erleben" sei. Für die Bestimmung der Erlebensstruktur ist damit dieses intellektuelle Erfassen eben doch das ὄντως ὄν, der terminus ad quem der ganzen analogen Aussage geworden.

Noch nicht geklärt aber ist damit, ob ein erfassendes, d. h. wissend bewußt machendes Erleben auch Bewußt-Sein in dem Sinne haben soll, daß über das Erlebt-Sein, das jedem Erleben, nicht nur seinem Inhalte, zukommen soll, hinaus ihm auch ein Bewußt-Sein zukommt. Und nur dann, wenn ja sowohl das Etwas des Erlebens wie das Erleben selbst ein Bewußt-Sein hat, will Meinong im eigentlichen Sinne von Bewußtsein reden. Der Grund, warum Meinong auch das bewußtmachende Wissen nicht ohne weiteres Bewußtsein nennen will, wird uns vielleicht klar, wenn wir auf den folgenden Sprachgebrauch von „bewußt" achten. Man kennt

[1] Selbstdarstellung, S. 28, S. 47.

den Unterschied: „ich erlebe etwas mit vollem Bewußtsein" von dem gewöhnlichen „ich erlebe etwas"; zum Beispiel beim Anschauen eines Gemäldes: ganz bewußt richte ich meinen Blick auf das oder das Detail; der Gegensatz dazu ist: dieses oder jenes Detail nimmt mich unwillkürlich gefangen. Oder beim Schmerz: ich durchlebe bewußt die ganze Tiefe des Schmerzes: ich erspare mir nichts; Gegensatz das einfache Überwältigtsein und Aufgehen im Schmerz. Oder bei irgend einem Verhalten: ich hasse mit dem vollen Bewußtsein dieses Hasses und seiner Tragweite; Gegensatz: ich gerate, ohne es zu merken, in eine immer tiefere Abneigung gegen jemanden; oder ich verfertige ein Gedicht und ich forme es ganz „bewußt" in seinem Aufbau und Ausdruck: Gegensatz: seine Struktur, sein Ausdruck ergibt sich mir ganz von selbst im Verfertigen, in der Hingabe an die Arbeit am Werk.

Dieses „bewußt" bedeutet hier jedesmal, daß ich mir über mein eigenes Verhalten Rechenschaft gebe oder schon gegeben habe, daß ich irgendwie zu ihm Stellung genommen habe, indem ich es z. B. bejaht habe, billige oder es mir gar vorgenommen oder geprüft, erprobt habe etc. Dieses „bewußt" bedeutet nicht die Stärke oder Intensität des Erlebens, (so daß der Gegensatz z. B. des bewußten Erlebens wäre, daß es mich nur nebenbei berührt, daß ich nicht in ihm „lebe") sondern seine Reflektiertheit, seine reflektierte Erfaßtheit und (eventuell in ihr willensmäßige) Bejahtheit. Von hier aus fällt nun ein neues Licht auf die Meinongsche Präsentationslehre; wir meinen die sogenannte „Selbstpräsentation" des Erlebnisses; diese besagt: Das mit seinem Erlebnischarakter notwendig verbundene Erlebt-Sein

eines jeden Erlebnisses ist ein unklares, unfertiges, uneigentliches Erfassen bzw. Erfaßtsein dieses Erlebnisses selbst; noch kein Bewußtsein qua Bewußt-Sein dieses Erlebnisses, sondern nur die „Präsentation" für ein anderes es erfassendes Erleben. Wie also jeder „äußere Gegenstand" durch einen „erlebten" Inhalt dem Erfassen vorgegeben, „präsentiert" ist, so ist das „Erlebnis" durch sein eigenes Erlebt-Sein schon selbst dem Erfassen präsentiert, selbst-präsentiert, und dieses reflexive Erfassen ist auf keinen vermittelnden Inhalt mehr angewiesen, da das Erlebt-Sein als Vorbedingung des Erfaßtseins schon mit dem Charakter des Erlebnisses selbst gegeben ist. Diese Erfassung kann wesensmäßig nur durch ein anderes, dazu kommendes, nicht notwendig dazu gehörendes Erlebnis geschehen; das Erlebt-Sein des Erlebnisses ist nur sein Präsentiertsein für die Reflexion; wirklich in Klarheit präsent, da, anwesend, gehabt, bewußt ist das Erlebnis nur in einem reflektierend auf es gerichteten Akte. Das Sich-selbst-präsent-sein (nicht nur das sich-selbst-präsentiert-sein), das eigentliche Selbst-Bewußt-Sein, d. h. Bewußt-Sein des Erlebenden selbst, und hiermit Selbstbewußtsein, geschieht nur in der „inneren Wahrnehmung" der subjektiven Reflexion. So wie auf den „äußeren Gegenstand", wenn er bewußt sein soll, ein Denken gerichtet sein muß, so also auch auf das Erleben eine Reflexion. Nur dann, wenn mit dem Erlebnis die Reflexion der inneren Wahrnehmung verbunden ist, können wir nach dieser ganzen Meinongschen Lehre unmißverständlich und im eigentlichen Sinne von Bewußtsein sprechen. Nehmen wir nun noch gar ein bewußt machendes (erfassendes), nicht nur erlebendes Erlebnis, wie z. B. ein Denken, und nehmen wir eine auf

dieses Denken gerichtete, es erfassende Reflexion dazu, so hat sowohl der Gegenstand des ersten Denkens ein Bewußt-Sein wie auch dieses Denken selbst, weil beide (das Denken und der Gegenstand) Objekte eines (wenn auch nicht desselben) Erfassens sind. Hier hätten wir also ein „Bewußtsein" im vollsten Sinne als bewußtmachendes und bewußtseiendes. Wir sehen also, daß der Sinn von „Bewußtsein" und „Bewußt-Sein" hier aufs engste verknüpft seinen Gehalt herleitet sowohl von der „Bewußtheit" des Gegenstandes als intellektueller Erfaßtheit als auch der „Bewußtheit" des Erlebens als reflektiert in innerer Wahrnehmung erfaßten.

Der Begriff des Erlebens aber ist nun zwar nicht in dieser Weise auf diesen Bewußtseinsbegriff hingeordnet, daß alles andere ausdrücklich nur „Vorstufe" zu diesem wäre (nur in der intellektuellen Sphäre geschieht das), aber alles andere Erleben ist in seinem Gehalt (sowohl des Gegenstands- wie Selbst-Erlebens) nur defizient von diesem theoretischen Bewußtsein her bestimmt und daher ihm gehaltlich in irgend einer Weise untergeordnet.

Wir können dieses letztere noch an folgendem Beispiel exemplifizieren: Alles Erleben erlebt etwas. Dieses Etwas ist der Gegenstand des Erlebens. Ein Gegenstand aber ist im Erleben nur irgendwie „da", wenn dieses Erleben ihn irgendwie „hat". Nun lesen wir aber bei Meinong: „daß ein passives Erlebnis (also „Vorstellung" und „Gefühl") . . . einen Gegenstand ‚hat', besteht streng genommen nur darin, daß das Erlebnis vermöge seines präsentierenden Inhaltes die Möglichkeit darbietet, auf Grund dieses Inhaltes den betreffenden Gegenstand zu erfassen, falls das geeignete

aktive Erlebnis hinzutritt. Dies ist der Fall, wenn man (z. B.) nicht nur vorstellt, sondern mit der Vorstellung auch etwas ‚meint'."[1] Es ergibt sich aus diesem Zitat, daß verschiedene Erlebnisse (wie „Vorstellen" und „Fühlen") in sich ihren Gegenstand gar nicht „haben", also eigentlich nur Akt und Inhalt besitzen, ein Gegenstand ihnen aber nur zukommt relativ auf ein sie komplettierendes Erfassen. Sie sind also, wenn man die Dreiheit Akt – Inhalt – Gegenstand als zum Erlebnis gehörig betrachtet, gleichsam „inkomplett". Aber was erleben sie denn, was ist denn das „Was" z. B. des Vorstellens? Das Erlebte in diesem Erlebnis, sagt nun Meinong, ist der Inhalt. Aber was ist nun dieser Inhalt? Wenn dieser „Inhalt" nichts anderes wäre als der noch ungeschiedene, noch nicht gegenübergestellte entgegenstehende und getrennte Gegenstand selbst, das in seiner Anwesenheit noch nicht objektivierte Objekt, so könnten wir dem zustimmen. Dann würde das Erlebnis seinen Gegenstand „haben", aber ihn noch nicht „gegenständlich" ausdrücklich als Gegen-stand. Es wäre beidemal ein Selbiges gehabt, wenn auch nicht in demselben Bezuge stehend. Aber gerade dieses „Haben" wird hier ganz vom theoretischen Erfassen aus betrachtet, das Nur-Erleben verliert daher seinen (durchaus nicht durch das Gegen-Stehen charakterisierten) Gegenstand überhaupt. Und gerade die Selbigkeit wird geleugnet. Denn Inhalt und Gegenstand sind bei Meinong in sich etwas Grundverschiedenes, indem der Inhalt in der psychischen Immanenz psychisch enthalten ist, der Gegenstand aber das transzendente Etwas sein soll, das

[1] Selbstdarstellung, S. 22.

durch den Inhalt erst erreicht, tangiert wird. Also empfängt dieser Inhalt auch erst seinen eigentlichen Sinn und Gehalt durch sein „Für" für den Gegenstand, der aber selbst nur in der intellektuellen Erfaßtheit gehabt werden kann. Ein Erlebnis, das nur einen Inhalt erlebt, ist also, durch dieses sekundäre Sein des Inhalts dem Gegenstand gegenüber, selbst schon irgendwie etwas Sekundäres. Es ist ein Erlebnis, das selbst in keiner Weise transzendiert und doch durch seinen Inhalt gleichsam einen Hinweis auf die Transzendenz hat, ohne sie vollziehen zu können. Denn dieser Inhalt ist zwar nicht der präsente Gegenstand, aber immer und regelmäßig die Repräsentation eines Gegenstandes, wenn auch diese Repräsentationsfunktion in diesem Erleben selbst noch verborgen bleibt. In dieser offenbaren oder verborgenen Repräsentation besteht ja gerade die Gehaltlichkeit des Inhaltes; denn dieser ist ja als vom „Akte" getrennter in seiner Gehaltlichkeit nicht ein erlebtes Leben oder Verhalten oder Sein des Subjektes selbst. Somit ist dieses Nur-Erleben des Inhaltes gegenüber einem mit intellektuellem Erfassen verbundenen Erleben mit Bezug auf das Was des Erlebens unvollkommen, unvollständig. Das Plus des intellektuellen Erfassens besteht darin, daß sein „Erlebensakt" ein „Meinen" darstellt; „man meint einen Gegenstand, indem man sein Sein urteilt"[1], und ihn hierdurch intellektuell erfaßt, bewußt macht. Das Transzendieren zum Gegenstande geschieht durch eben dieses aktive Meinen, das ihn erfaßt und zum Gewußten macht. Alles Meinen ist ein Erfassen des Gegenstandes; die nicht erfassenden Erlebnisse besitzen

[1] Selbstdarstellung, S. 22.

keine „Meinung"; alles Transzendieren ist intellektuell-meinendes Erfassen. Nichts könnte uns klarer die überragende Stellung der erfassenden-theoretisch-wissenden Intellektualität in der oben gekennzeichneten Beziehung von Erleben und Bewußtsein vor Augen führen: die Welt-Habe als theoretisch erfassendes Denken und die Selbst-Habe als in der Reflexion innerer Wahrnehmung gipfelnd. Und ebenso charakteristisch ist z. B., daß der aktiv meinende Akt des „emotionalen" Wollens neben diesem theoretischen Meinen gar keine Kennzeichnung erfährt. Das Wollen „hat" seinen Gegenstand auch nur durch ein vorausgesetztes (theoretisches) meinendes Erfassen, das ihn ihm offenbar gemacht hat, und fügt dieser Offenbarkeit nichts hinzu. Es erlebt zwar auch einen Inhalt, aber erst ein dazukommendes Erfassen kann vermittelst dieses Erlebens von ihm aus zum Gegenstande (dem Sollen) gelangen. Auch das Sollen ist also eigentlich präsent und offenbar nur in einem theoretischen Akte. So ist das Wollen der theoretischen Intellektualität gegenüber gar doppelt abhängig und unselbständig, indem es jenes sowohl zur Voraussetzung hat als auch seiner zur Komplementierung bedarf. So bestätigt sich unsere obige Behauptung, daß das „Erleben" nur in seiner weitesten Fassung so angesetzt werden kann, weil seine Interpretation im Hinblick auf die theoretische Intellektualität als sein *ὄντως ὄν* geschieht[1], welches wiederum in einem Bewußtseinsbegriff gipfelt, in dem sowohl der Gegenstand für uns durch ein theoretisches Erfassen wie auch das Erleben durch eine innere Reflexion anwesend sind. Hiermit schließen wir

[1] Wobei diese seine Funktion durchaus nicht erkannt sein muß.

die Interpretation der Problematik der Erlebnisbewußtseinsbeziehung bei Meinong.

§ 2. Positive Bestimmung des Verhältnisses von Erlebnis und Bewußtsein.

Die im vorhergehenden Paragraphen durchgeführte Interpretation mußte, so sie Interpretation und nicht nur mechanische Repetition sein wollte, notwendig über Meinong hinausgehen. Sie hat damit bereits die Richtung angegeben, in der wir die Beziehung von Bewußtsein und Erlebnis klären wollen. Wie sieht nun als konkretes Facit dieser Interpretation diese Klärung positiv aus?

Wir gehen wieder von dem banalen, unbestreitbaren Tatbestand aus, daß alles Erleben etwas erlebt, ein „Was" oder „Etwas" seines Erlebens „hat". Dieses Was oder Etwas des Erlebens nennen wir seinen Gehalt, seinen Inhalt, seinen Gegenstand, ohne uns von einer Theorie beeinflussen zu lassen, die aus irgendwelchen in ihr liegenden Gründen hier Unterschiede macht, sei es, daß sie dieses „Was" „Inhalt" nur in bezug auf einen „Gegenstand" nennt, oder es nur „Gegenstand" nennt in einer ganz bestimmten Gegenüberstellung etc. Dies kümmert uns hier im Augenblicke nicht. Das Erleben hat also sein Was, das das erlebte Etwas dieses Erlebens ist. Und zwar jedes Erleben wesensmäßig; ja noch mehr: in dieser Habe des Was liegt der ganze Sinn und die Eigenart des Erlebens beschlossen. Die Charakterisierung seiner Struktur hat daher von ihr und von nichts anderem auszugehen. Gehen wir nun von einem bestimmten „Erleben" aus:

Das „Was" des Anschauens oder „schlichten Vorstellens", sein Gegenstand, ist das Angeschaute, die Anschauung; das Was alles Urteilens, alles Denkens das Gedachte, Beurteilte oder Geurteilte: das Urteil; das Was des Fühlens ist das Gefühlte, das Gefühl, und das Was des Wollens das Gewollte, das was gewollt, gesollt ist. Das, was ich anschaue, das Was, das das Anschauen „hat", die gehabte Anschauung also, das Gesehene z. B., sind: farbige Dinge und Gestalten, bunte Wiesen, wolkenbedeckter Himmel. Das Was aber des Bestimmens und des Urteilens, sein Gehalt und Gegenstand ist die Bestimmung, das Urteil, der Sachverhalt: die Bestimmung, in der etwas so bestimmt ist, das Urteil, in dem etwas so beurteilt ist, der Sachverhalt, in dem es sich so verhält: so, daß z. B. die Summe der Dreieckswinkel gleich zwei Rechten ist etc.; jeweils so also, wie ein bestimmend-urteilend-denkendes Erleben es eben jeweils hat. Und das „Was" des Fühlens ist sein Gefühltes, das Gefühl; nehmen wir das Gefühl der Trauer, so ist das Was der Trauer, der Gegenstand, den die Trauer qua Trauern hat, ihr Gehalt = die Trauer qua Traurigsein, und der Gegenstand der Lust, das was sie hat, ist die Freude qua Seligkeit, ihr Gehalt das Seligsein meiner selbst. Und auch das Wollen „hat" sein Was, das Gewollte; gewollt aber ist jeweils von mir, daß etwas so sein soll. Und dieses Gewollte in seinem Seinsollen ist im Wollen da, gehabt, präsent, anwesend, erlebt, bewußt. Diese Aufzählung ist weit davon entfernt, vollständig zu sein. Wir könnten auch noch andere „Erlebnisse" nennen; daß wir gerade diese vier Arten nannten, ist nicht sachlich bedingt, sondern nur historisch durch die Aufstellung der vier Klassen der Elementarerlebnisse bei Meinong. Es fehlt

z. B. ein so naheliegendes und uns besonders interessierendes Erlebnis wie das Werten, das als Was ein Gewertetes, einen Wert qua Wertgegenstand hat.

Alle diese Erlebnisse erleben also etwas, haben ihr Was, ihren Gegenstand. Und zwar hat jede Erlebnisart ihr Was, ihren Gegenstand so, daß keine andere Erlebnisart ihn „besser" haben könnte. Die Landschaft mit ihren bunten Frühlingswiesen und dem kontrastierenden düsteren Himmel ist mir nirgends so präsent, so da, so bei mir, in mich hineingesogen, wie im hingebenden Schauen und versunkenen Hinblicken. Kein urteilendes Denken bekommt sie besser zu fassen, und so bei den anderen angeführten Beispielen ebenfalls. Das reine undiskursive, nicht bestimmende Vorstellen und Anschauen „präsentiert" nicht nur etwas dem Urteilen, es „hat" das, was es anschaut, schon selbst präsent, und dieses sein Haben ist nicht nur irgendein verschwommenes „Da", sondern die Präsenz in einem Erleben ist immer Präsenz durch das habende Erleben selbst, ist also Habe. Das Anschauen hat sein Gehabtes also bewußt, und ohne das diskursive, Verhältnisse setzende, explizierende, beziehende und kategorial weiterbestimmende Denken. Und das Gesollte hat seine ursprünglichste Gebung und Präsenz, sein originäres Bewußt-Sein dort, wo es im aktiven Wollen und Tun bejaht und getan wird, und ist nicht auf eine intellektuelle Erfassung angewiesen. So hat jedes Erleben seine ihm eigene Präsenz und Anwesenheit, präsentiert nicht nur für ein anderes, das dann erst den Gegenstand „hat", sondern „hat" ihn schon selbst. Erlebt-Sein ist das Gehabt-Sein des Gegenstandes in einem Erleben, Erleben aber Habe. Die

Eigenart jener Habe aber, die wir menschliches Erleben nennen, ist, daß sie Habe für mich, den Erlebenden ist, daß ich etwas bei mir oder vor mir habe, mir etwas vorhalte, d. h. mich zu ihm verhalte, daß diese Habe also Verhalten ist. Das Haben des Erlebens ist derart, daß es ein Sich-Verhalten des Habenden zum Gehabten darstellt, d. h. daß das Habende auch sich selbst hat, d. h. anwesend ist, indem es einen Gegenstand „hat", der ihm anwesend ist. Oder, wie wir schon oben sagten, das Erlebtsein des Erlebens ist Wesenscharakteristikum des Erlebens selbst. Und wie die adäquateste Präsenz des Gegenstandes einer jeden Erlebnisart[1] in dieser Erlebnisart selbst vorlag, so ist die adäquateste Selbstpräsenz des Erlebens und des erlebenden Selbst im Erlebtsein dieses Erlebens; die originäre Habe des Erlebenden und seines Erlebens ist keine Reflexion und innere Wahrnehmung, noch findet sie in jener ihre Vollendung, sondern ist eine anwesende Enthaltenheit im Verhalten selbst. Das Wissen, das mein Wissen um etwas „begleitet", auf dieses gerichtet sein soll (Brentano), braucht selbst kein Wissen von der Art des „Etwas-Wissens" sein, das cogito, das „cogitat me cogitare aliquid" (Descartes) braucht oder kann nicht mit dem cogitare aliquid in seiner Habensart gleichgestellt werden. Wie wenig selbstverständlich das cogito me cogitare und der „Aktknäuel" Brentanos sind, wenn man die Selbsthabe einfach nach der Art des cogitare aliquid auffaßt, zeigt sich darin, daß ein sonst so feiner Be-

[1] Hierbei muß im Augenblick die Begründung des Rechtes zu Scheidungen der Erlebnisarten und die Art und Weise dieses Scheidens offenbleiben.

obachter wie Aloys Müller in seiner „Psychologie"[1] behauptet: „Die Akte sind unbewußt, weil bewußtmachend". Diese Ansicht, die sich mit Meinong darin berührt, daß die Selbsthabe des Erlebens gegenüber seiner Gegenstandshabe zurücktritt, entsteht einerseits notwendig dann, wenn man alles „bewußt" im einseitigen Sinne gegenständlichen Wissens faßt, andererseits wurzelt sie in der eigenartigen Auffassung des Bewußtseinsaktes als eines Dritten zwischen dem erlebenden Ich und dem bewußten Etwas. Diese beiden Voraussetzungen können wir nicht teilen.

Alles, was nun in einem eine solche Doppelpräsenz von Gegenstand und Erleben bzw. Erlebenden aufweisenden Erleben präsent, d. h. gehabt ist, nennen wir bewußt; und jedes Verhalten, das durch diese immanent-notwendige Doppelpräsenz gekennzeichnet ist, nennen wir Bewußtsein. Der Bewußtseinsbegriff im weitesten Sinne ist damit mit dem Erlebensbegriff im weitesten Sinne gleichgesetzt.

Hiermit wollen wir keine andere Terminologie gegen Meinong ausspielen, sondern die Präsenz des Gegenstandes und seine Habe loslösen von ihrer bei Meinong vorfindlichen Hinordnung auf das intellektuelle Erfassen und den „Inhalt" befreien von seiner Präsentationsfunktion für es. Aus der Bestimmung des Erlebens von der Selbst- und Gegenstandshabe her folgt dann die Gleichsetzung von „bewußt" und „erlebt" und die Trennung oder Nichtgleichsetzung von „bewußt" und „gewußt". Durch die Auseinanderhaltung aber von Bewußt-Sein und Gewußtsein (= theoretisch

[1] Psychologie, S. 59.

erfaßt-Sein), von Bewußtsein und theoretischem Wissen verliert das Bewußtsein seinen rein theoretischen Charakter. Dieses so gefaßte Bewußtsein enthält also in sich die verschiedensten Arten von Habe und Anwesenheit und schränkt Habe und Präsenz in keiner Weise auf theoretisches Erfaßt-, Bewußt-Sein ein. Als „gegenständliche Habe" gefaßt, läßt es uns die Möglichkeit offen, neben das „theoretische Bewußtsein" ein „praktisches" zu stellen, d. h. ein solches, bei dem der Sinn, d. h. die Intention oder Erfüllung der Habe, nicht auf Erfassung und Erfassen der Habe geht, sondern wo wir z. B. einen rein anschauend-genießenden oder achtend-hochhaltenden oder wollend-verwirklichenden Habenssin antreffen. Die Selbstpräsenz und Selbsthabe aber wird als Selbstbewußtsein aller Gegenstandshabe gegenüber von allem Bezug auf subjektiv-reflektierende Akte oder erfassendes inneres Wahrnehmen gelöst und ihr die Möglichkeit einer durchaus eigenartigen, auf jene unangewiesenen Habensart zugesprochen. Wollen wir aber von dieser weitesten Fassung des Bewußtseins- und Erlebensbegriffes, die ihre gegenseitige Identität einschließt, doch noch noch zu einer Unterscheidung von Erleben und Bewußtsein vorstoßen, so mag es jene sein, die wir andeuteten, als wir auf die Sprache hinwiesen, die bei gewissen „Gegenständen" nur das Wort „bewußt" anzuwenden pflegt: daß wir jene Bewußtseinshabe, die das erlebende Selbst in seinem Verhalten „hat", in engerem Sinne Erleben und jene Erlebenshabe, die im eigentlichen Sinne auf die „Welt" der „Gegenstände" geht, im engeren Sinne Bewußtsein nennen, dabei aber nie ihre Einheit vergessend, die sie beide im eben skizzierten weiteren identischen Begriff von Erleben und Bewußtsein haben.

§ 3. Die Problematik des „Inhalts" eines Erlebens oder Bewußtseins bei A. Meinong.

Die im vorigen Paragraphen vollzogene ganz vorläufige und bisher noch rein formale Bestimmung des Erlebens- und Bewußtseinsbegriffes geschah von den Begriffen der Präsenz und Gehabtheit, dem Präsenthaben aus. Das Erleben oder Bewußtsein hatten wir durch eine ganz bestimmte Doppelpräsenz gekennzeichnet gefunden, deren Deutung von der theoretischen Gewußtheit her wir in beiden Fällen ablehnten. Wir sehen hier in diesem Abschnitt von dem „Gefühl" oder dem „Fühlen" ab, bei dem – wie auch unser obiges Beispiel zeigte – die Doppelpräsenz zu einer einzigen verschmolzen zu sein scheint und dessen übliche Stellung in einem Schema der Erlebens- oder Bewußtseinsarten als besondere „Klasse psychischer Phänomene" wir deshalb bestreiten. Da nach dieser vorläufigen methodischen Beiseitestellung des „Gefühls" in seiner Problematik bei den uns noch übrigbleibenden „Erlebnisarten" von ihrer Doppelpräsenz diejenige des Gegenstands vorwiegend im „Blickfeld" zu stehen scheint, da die Gegenstandsrichtung ihr Charakteristisches und das Selbstbewußtsein nur diesem Gegenstandsbewußtsein als notwendiges Ingrediens beigegeben zu sein scheint, so sprechen wir hier – da der einheitliche Inbegriff der Gegenstände „Welt" genannt werden kann – von einem „Weltbewußtsein". Bei diesem war die Gehabtheit und Anwesenheit von Subjekt und Objekt, Ich und Gegenstand, Selbst und Welt „im" Erleben oder Bewußtsein sein Wesen.

Aber schon der Ausdruck „im" Bewußtsein, „im" Erleben, birgt die Gefahr schwerer Mißdeutung in sich. Wir meinen

nicht die der räumlichen Deutung dieses „in"; sondern die, als ob „das Bewußtsein" oder „das Erleben" etwas „hätte", d. h. überhaupt etwas Selbständiges wäre, das „haben" könnte. Ein Seiendes, mit besonderem Wesen, Gehalt, einer essentia. Ein psychisches Geschehen, das in uns verläuft, sich abspielt; der „fließende Bewußtseinsstrom" mit seinen Inhalten. Denn nicht das „Bewußtsein" oder das „Erleben" hat, sondern das Haben als Sein des Habenden ist das Erleben oder Bewußtsein des Menschen, der allein als So-Seiender hat; nicht in meinem Verhalten ist mir das und das bewußt, sondern das Haben des Etwas ist mein Verhalten zu ihm und dieses Haben des Etwas ist sein Präsentsein, sein Bewußt-Sein für mich. Das Präsentsein für mich ist mein „es anschauen"; das aktuelle Da-Sein vor mir, bei mir, ist mein Bewußtsein von ihm, mein Hinblicken. Das „es vor mir" ist das „ich bei ihm". Daß etwas aktuell jetzt für mich so aussieht und daß ich jetzt aktuell etwas so ansehe, ist derselbe Tatbestand: die aktuelle Anwesenheit für mich oder Gehabtheit eines Aussehens ist das, daß ich etwas sehe. Und ebenso bedeutet die Verstandenheit des Seins eines Seienden: die aktuelle Anwesenheit dieses Seins, und diese verstandene Anwesenheit des Seins bei mir, vor mir, „in" meinem „Geiste" ist das aktuelle Verstehen dieses Seins selbst. Dies ist auch der Sinn der im ersten Paragraphen des ersten Abschnittes zitierten Aristoteles-Stellen. „Cognoscitivum actu est cognoscibile actu". „Das Erkennen ist das objektive Haben des Objekts und dieses das formale Sein des Objektes selbst."[1] Die Einheit

[1] P. D. Feuling O. S. B., Vorlesungen über scholastische Metaphysik. Als Manuskript gedruckt.

von erlebendem Subjekt und erlebtem Objekt bietet also folgenden Aspekt: Mein Sein für es (mein Bewußtsein von ihm) und sein Sein für mich (sein Bewußt-Sein für mich) sind identisch, und diese Identität kennzeichnet die aktuelle cogitatio in ihrer Vollendung. Hiermit haben wir den Einheitsgrund von Bewußtsein und Bewußt-Sein als perspektivischen Seiten einer Identität. Dies soll nichts anderes zeigen als wie unhaltbar eine jede Auffassung ist, die ein Erleben oder Bewußtsein als offenbarmachendes Geschehen, das in seinem Vollzug eventuell selbst unbewußt sein kann (Aloys Müller), zwischen Ich und Gegenstand einschiebt. Als Sein des Subjektes vor dem Objekte und Sein des Objektes für das Subjekt ist die Identität von Bewußtsein und Bewußt-Sein die unmittelbare unvermittelte gegenwärtige offenbare Einheit und Gegen-Überstellung des Selbst und des Gegenstandes in dem einheitlichen Erlebenszusammenhang als dem tragenden Grunde beider.

Einem flüchtigen Betrachten scheint diese These von der Wesenseinheit von Subjekt und Objekt[1] in ihrer kurzen Hinstellung vielleicht paradox. Soll sie diese ihre Paradoxheit verlieren, so müssen wir, um die These konkret einsichtig zu machen, jetzt das Wie der Wesenseinheit von Erleben und Gegenstand in Angriff nehmen, d. h. zeigen, in welcher Weise der Gegenstand notwendig in die Struktur des Erlebens eingebaut ist, was seine Anwesenheit sei und wie er anwesend ist und in welchem Sinne ihn dieses Anwesendsein selbst berührt.

---

[1] qua ob-iectum.

Wie und als welcher ist also der Gegenstand gegenwärtig, präsent? Wenn wir hier nochmals kurz auf Meinong zurückgreifen, so wissen wir schon aus der Darstellung des ersten Abschnittes, daß seine These ist: der Gegenstand ist präsent durch Präsentation, repräsentiert in einem psychischen Inhalt. D. h. er ist nicht und nie unmittelbar da als er selbst, sondern wird immer nur erreicht durch sein Da-Sein in der Dargestelltheit eines erlebten Inhaltes. Sein Da-Sein ist eine vermittelte Gegenwärtigkeit. So ergibt sich uns jetzt als Frage: wie steht es nun um diesen den Gegenstand vermittelnden Inhalt?[1]

In den oben erfolgten Ausführungen haben wir dagegen die unvermittelte Einheit von Subjekt und Objekt – als das (wie wir noch sehen werden, frei spontan-setzende und rezeptiv-empfangende) Einswerden bzw. Einssein beider selbst – hervorgehoben gegenüber einer Auffassung des Erlebens als intermediärem Dritten; als eines Gesonderten, welches teils selbst unbewußt zwischen Ich und Welt schwang (A. Müller), teils nur dunkel erlebt auf besondere Erfassung und Deskription angewiesen war (A. Meinong) oder ein solches war, auf das sich immer ein es bewußtmachender Akt des Subjektes schon und erst richtete (Brentano): Bei all diesen Autoren war das „psychische Phänomen" es erst, welches das unabhängige und auseinanderstehende Subjekt und Objekt in eine Relation hineinbrachte und als zugehörige Glieder band, sie erst durch sein Eintreten zusammenfügte und in diesem Zusammenbringen des Getrennten seine Funktion und Aufgabe fand. Wenn wir diese (nun schon einige Male

[1] Vgl. erster Abschnitt § 5.

skizzierte) „Zwischenstellungsauffassung" des Erlebens und Bewußtseins bei Meinong noch näher ins Auge fassen, so haben wir bei ihm die Intermediärheit noch entschiedener spezifiziert und notwendig um eine Stufe weitergetrieben als z. B. bei Brentano durch die innerhalb des Erlebens geschehende weitere Unterteilung von Akt und Inhalt, in der der Inhalt nun im besonderen die Vermittlung der Richtung des Aktes auf den Gegenstand unternimmt und im vermittelnden Erleben so das eigentlichst Vermittelnde und Nur-Vermittelnde darstellt; durch ihn wird die relativ geschlossene Eigenständigkeit des Erlebens zwischen Ich und Welt vollendet, indem es auf jene beiden nur gleichsam hinweist, ohne sie zu sein, indem der „Akt"[1] des Erlebens der Bestandteil an ihm ist, der mit dem Subjekte variiert, der „Inhalt" aber jener, dessen Variation sich nach der des von ihm unabhängigen, getrennten, unpsychisch-„transmanenten" Gegenstandes richtet, ihm „korrespondiert". Die Vereinigung dieser beiden unselbständigen hinweisenden Bestandteile komplettiert das Erlebnis zu einem relativ-selbständigen, aber in allem nur sekundären Seienden.[2]

Dieser Erlebnis- oder Bewußtseinsinhalt Meinongs ist so „Brücke" zum Gegenstand. Er ist das quo cognoscitur und

---

[1] „Akt" also hier als Erlebnisbestandteil und nicht als „Bewußtseinsakt" qua komplettem Erlebnis, wie bei Husserl.

[2] In diesem Seienden will dann die „Psychologie" ihren eigenartigen, selbständigen Untersuchungsgegenstand, durch den sie sich von allen anderen Wissenschaften als die von den „psychischen Phänomenen" unterscheidet, gefunden haben, statt in der Suche nach dem λόγος τῆς ψυχῆς als dem Sein des sich zu Gott, Welt und Mensch verhaltenden Menschen sich zur konkreten Metaphysik zu bekennen.

(wenn wir von der Reflexion absehen) nicht das „quod". Und er ist als dieses „quo" nicht ein Bestandstück, ein Teil oder eine Seite des „quod" selbst. Und vor jedes „quod", vor jeden Gegenstand, soll so das „quo" des psychischen Inhaltes als vermittelnd-sekundär-ungegenständlich Seiendes geschoben werden, um ein ergreifendes Haben und die Präsenz stellvertretend zu ermöglichen, die („scheinbar" direkte, „in Wahrheit" aber nur vermittelte) Anwesenheit des Gegenstandes zu „erklären".

Bei allen nichtreflexiven Erlebnissen wird die Lehre vom „Inhalt quo" streng durchgeführt. Zeigen wir kurz noch an einigen Beispielen, warum wir diesen „Inhalt quo" ablehnen:

a) Da nach dieser Lehre der Gegenstand grundsätzlich getrennt ist vom ihn repräsentierenden Inhalt, so muß dort, wo augenscheinlich nur ein Inhalt da ist, der Gegenstand fehlen; nehmen wir z. B. die Farben, so soll hier die physikalische Theorie gezeigt haben, daß sie nichts Objektives, der Gegenstandswelt wirklich Zugehöriges, sondern nur subjektiv im sehenden Erleben (durch physiologische Ursachen) sind. So spricht denn Meinong hier von einer „Pseudo-Existenz", weil in der Farbwahrnehmung die Meinung auf eine Bestimmung des Gegenstandes selbst gehe, auf ein Gegenständliches, Objektives; das aber sei ψεῦδος, Lüge, Täuschung, denn es ist immer nur ein Inhaltliches, Subjektives da (allerdings auch wieder mit seinen eigenen Gesetzen). Die Farbe ist also in sich unehrlich. Demgegenüber müssen wir sagen, daß das nicht stimmt, daß die Farbe so ehrlich ist, wie nur ein Sein und ein Seiendes es sein kann. Sie ist sogar so ehrlich, daß, wie Aristoteles sagt, sie immer wahr, d. h. jenseits des Gegensatzes von wahr und falsch,

Offenbares schlechthin ist, denn sie ist nicht „immer wahr" (philosophischer Realismus, Aristoteles) oder „immer falsch" (kritischer oder physikalischer Realismus, Meinong), weil sie „nur etwas Subjektives" ist, sondern als das im Ansehen immer offenbare Aussehen des Gegenstandes selbst trägt sie ihre („sinnliche") Wahrheit als das sinnliche Sein des Objektes selbst immer bei sich. Durch diese „Phänomenalität" der Farbe, wie es M. Honecker besser nennt, die auf das ἀποφαίνεσθαι des Gegenstandes in der αἴσθησις geht und die Identität von αἴσθησις und αἰσθητικόν bedeutet, täuscht also das Farbige durchaus nichts anderes vor als es ist. Die Tatsache des Fehlens eines besonderen „Inhaltes quo" spricht also nicht gegen die „Gegenständlichkeit" der Farbe als einer nur erschlichenen, prätendierten, projizierten, sondern gegen die Notwendigkeit eines solchen Inhaltes selbst.

b) Ein weiteres charakteristisches Beispiel für den „Inhalt quo" ist die Art und Weise, wie Meinong ihn bei der Präsentation des Seins und Sachverhalts beschreibt. Das einfache Urteil z. B., dem durch den Vorstellungsinhalt ein Gegenstand vorgegeben sein soll, richtet sich auf diesen Gegenstand und beurteilt ihn, indem es sein Sein urteilt. Sein erfaßter Gegenstand ist das beurteilte Objekt. Neben diesem beurteilten Objekt trägt das Urteil noch in seinem Inhalte das geurteilte Sein als noch nicht erfaßtes; sondern dieses Sein ist in diesem einstufigen Urteil nur erst in Form des erlebten, es repräsentierenden Urteilsinhaltes da; erst im höherstufigen Urteil erfaßt dann mittels des präsentierenden Inhaltes des erststufigen Urteils das höherstufige dieses Sein selbst.

Wie verhält sich der hier von Meinong herangezogene Tatbestand tatsächlich? Es ist nicht zu bezweifeln, daß das kategoriale Sein im einstufigen Urteil in ganz anderer Weise zugegen ist als im mehrstufigen, indem im einstufigen Urteil: der Mensch existiert, der Mensch als hauptgemeinter der „Gegenstand über" meines Urteils ist, während seine von ihm prädizierte Existenz als Aussage von ihm gerade ihn selbst uns enthüllen soll; im mehrstufigen Urteil über die Existenz dieses Menschen ist dagegen das vorher nur in seiner Enthüllungsfunktion gemeinte und als solches nur bewußte Sein nun die intendierte und erfaßte Hauptgegenständlichkeit, das Subjekt meiner Prädizierung geworden. Aber deshalb ist es doch durchaus nicht so, daß im einstufigen Urteil „eigentlich" nur der psychische Repräsentant des Seins da wäre, während im zweiten Falle durch ihn nun erst das eigentliche Sein erreicht würde; sondern in beiden Fällen ist ein und dasselbe Sein allerdings in verschiedener Funktion da und gehabt, es selbst und als es selbst. Dasselbe Sein, das im einfachen Urteil bewußt da ist, in dem sich das gewußte Seiende zeigt, wird im höherstufigen Urteil vom bewußten zum gewußten, d. h. ausdrücklich erfaßten und intendierten; vom eigentlichen Seienden hat sich das Urteilen nun auf seine schon vorher offenbare Seinsbestimmung ausdrücklich gewandt. Diesen Vorgang, den wir im Gegensatz zur „subjektiven Reflexion" auf das eigene Selbst als Rückwendung von der Gesamtheit des schon ganzgegebenen Gegenstandes auf seine ihm zugehörigen Seinsbestimmungen „objektive Reflexion" nennen wollen, ist das, was Husserl mit „Explikation" bezeichnet; in beiden Fällen ist also dasselbe Sein bewußt und gehabt, nur in verschie-

dener Weise, in einem anderen respectus. Und wenn es einen Sinn hat, zu sagen, daß uns das Seiende durch Vermittlung seines uns gegebenen Aussehens und Seins gegeben ist, so ist doch dieses Sein und Aussehen selbst in keiner Weise weiter vermittelt und ein Inhalt, in dem dieses Sein und Aussehen erst wieder gegeben und vermittelt würde, in keiner Weise auffindbar. Das Sein selbst ist das, was verstanden wird am Seienden. Und das Verstandensein betrifft das Sein selbst; da dieses Verstandensein aber nichts ist als die eigene Gegenwärtigkeit und Gehabtheit „im Verstand", so betrifft diese also unmittelbar das Sein (Sosein, Wassein, Wiesein, Dasein, Dassein etc.) selbst und nichts anderes und durch das verstandene Sein das Seiende. Auch hier also ist der von Meinong behauptete „Inhalt quo" nicht vorhanden.

c) Wenden wir uns zu einem letzten Beispiel. Wir haben soeben vom Sein als Bestimmung des Seienden gesprochen. Nehmen wir es jetzt in seiner konkreten Entfaltung, seiner immanenten Bezüglichkeit zum Seienden oder Objekte, dessen Sein es ist, also den Sachverhalt. Einen tatsächlichen Sachverhalt nennt Meinong „Tatsache". Ihr gegenüber steht die „Untatsache", der nichtbestehende Sachverhalt: daß die Erde z. B. eine Platte sei. Auch dieser Sachverhalt soll mir erst durch einen Inhalt erreichbar sein. Ähnlich steht es im Gebiet der Objekte mit den sogenannten „unmöglichen Gegenständen", dem runden Viereck z. B., welche ebenfalls nicht mit einem Inhalt identifiziert werden dürfen. Bei diesen beiden Arten von Gegenständlichkeiten ist jeweils trotz Meinong klar ersichtlich, daß sie in ihrem Dasein an das Bewußtsein gebunden sind, ihr Dasein gleich ihrem Be-

wußt-Sein ist, ihrem Sein im Akte selbst. Meinong glaubt trotzdem ihnen ein eigenes Sein zusprechen zu müssen, weil sie ja allem verschiedenen „Sie-Denken" gegenüber jeweils als ein und derselbe identische Terminus des „Sie-Denkens" stehen. Aber diese eidetische Identität ist keine, wie Meinong meint, dem Denken entgegengestellte, sondern gerade als eidetische Identität ist sie das Identische all des gleichen Erlebens der verschiedenen Erlebens selbst. Als „universale in re" ist hier das runde Viereck εἶδος des individuellen Erlebensinhaltes bzw. Erlebenden selbst, dem nichts anderes mehr gegenübersteht, so daß auch hier wir die unmittelbare Anwesenheit des Gemeinten ohne Trennung in „Inhalt quo" und „Gegenstand" vorfinden. M. Honecker spricht hier von „intentionalen Gegenständen", d. h. von solchen, die nur im Intendiertsein ihre Vorhandenheit haben, deren Sein schlechthin ihre Präsenz ist. Von der strengen Lehre des „Inhalts quo" vor dem Gegenstande aus zieht er sich deshalb den Tadel der Meinong-Schule zu[1], die hier ihren konsequenten „Objektivismus" durchbrochen sieht. Wie wir sahen, besteht dieser Tadel zu Unrecht, und wenn der „strenge Objektivismus" an den „Inhalt quo" gebunden ist, so ist er, wie die vorhergehenden Beispiele zeigen, eben nicht zu retten. Aber diese Bindung bestreiten wir.

Wir haben also an einer Reihe von Beispielen gesehen, daß der von Meinong behauptete intermediäre „Inhalt quo" nicht auffindbar ist. Was aber Wesensbestandteil eines Bewußtseins ist, müßte und muß selbst bewußt sein. Gilt dieses Nichtsein des besonderen „Inhalts" nun für die Präsenz

[1] Vgl. „Literarische Berichte", herausgegeben von A. Hoffman, Erfurt 1930, Heft 21/22, S. 8.

aller Gegenstände oder nur der von uns angeführten? Ist bei der eben erfolgten Destruktion des „Inhaltes quo" jeder Inhaltsbegriff destruiert? Wo ist der positive Sinn der Rede vom Inhalt eines Erlebens oder Bewußtseins und wie verhält sich nach Ablehnung des „Inhaltes quo" der Gegenstand selbst und sein Sein zu seiner Präsenz? Dies ist die jetzt endgültig zu klärende Frage des nächsten Kapitels. Wir behandeln sie in auseinandersetzendem Anschluß an Aufstellungen des schon in diesem Kapitel mehrfach erwähnten Freiburger Philosophen M. Honecker, dessen Inhaltsbegriff Meinong gegenüber der weitere zu sein scheint.

Kapitel 2.

Das Sein des Gegenstandes in seiner Beziehung zum Bewußtsein.

§ 1. Versuch einer positiven Klärung des Inhaltsbegriffes in Auseinandersetzung mit M. Honecker.

Wir gehen nun zur positiven Klärung des Begriffes des Inhalts eines Erlebens oder Bewußtseins über und vollziehen sie im Anschluß an Aufstellungen M. Honeckers[1].

Der Inhaltsbegriff M. Honeckers ist selbst wieder im Anschluß an die Problematik von Akt – Inhalt – Gegenstand in der „österreichischen Schule" konzipiert; er unterscheidet sich jedoch in einigen wesentlichen Punkten vom Inhaltsbegriff Meinongs. Während bei Meinong Akt und Inhalt untrennbare Momente eines Erlebens sind, die korrelativ dieses erst ermöglichen, treten sie bei Honecker schon mehr auseinander. Für Meinong hat „Akt" nichts mit „Aktivität", „Spontaneität" zu tun, sondern kann völlig „rezeptiv" sein[2]; bei Honecker dagegen ist der Akt das

[1] Gegenstandslogik und Denklogik, 2. Auflage, 1928, Logik 1927.

[2] Wie denn eine nicht spontane psychische Rezeptivität möglich sein soll, muß hier im Augenblick unerörtert bleiben.

mehr oder weniger ausdrücklich spontane Sich-Zuwenden des Subjektes selbst, sein aktives, suchendes und zweckgerichtetes Meinen.

Von dieser Bestimmung des „Aktes" aus (der also gleichsam eine Zwischenstufe zwischen dem absolut unkompletten und unselbständigen Erlebensakte Meinongs und der selbständigen cogitatio Husserls bildet) erklärt es sich dann, daß es auch „Inhalte" ohne Akte „im" Bewußtsein geben kann, nicht aber Akte ohne Inhalte. „Inhalte" ohne „Akte" sind dann all jene Erlebnisse, in denen aus irgendeinem Grund diese aktive-spontane-meinende (als „Akt" bezeichnete) Zuwendung fehlt.

Im Hinblick auf die Dreiteilung Akt – Inhalt – Gegenstand gibt es also Erlebnisse, die alle drei Bestandteile aufweisen, wie z. B. die ausdrücklichen Denkerlebnisse, wo ich mittelst eines Inhaltes den Gegenstand meine; ferner solche, die nur Inhalt und Gegenstand aufweisen, wie beim kontemplativen (gleichsam träumerischen) Vorschweben eines einen Gegenstand repräsentierenden „Bildes" „vor meinem Auge" oder beim Auftauchen eines Gedankens oder einer Erinnerung, und schließlich reine Inhalte ohne Gegenstand, wie das mir vor Augen-Stehen einer (nur „phänomenalen") Farbe.

Welches ist das Problem, das diesem Inhaltsbegriff Honeckers zugrundeliegt? Gehen wir zunächst von der mittleren der eben aufgezählten drei Möglichkeiten aus: Gegenstandsbezogene psychische Inhalte ohne „Akt". Beispiel: Es ist an einem heißen Sommernachmittag. Ich sitze auf einer Bank im Garten und träume so vor mich hin. Es taucht da in mir das Bild meines Freundes auf nebst dem

Gedanken an ein bestimmtes gemeinsames Erlebnis, und es weckt die oder die Gefühle in mir. Ich denke nicht über meinen Freund nach und suche nichts an ihm zu erkennen etc., sondern nur er, seine Gestalt und jenes Ereignis schwebt gleichsam vor mir – selbstlos, zwecklos, mich zu keiner bestimmenden etc. geistigen Tätigkeit veranlassend. Meinong würde hier ein erinnerndes („annehmendes" oder „wahrnehmendes") Vorstellen (Akt), den erlebten Vorstellungsinhalt und den erinnerten Gegenstand scharf unterscheiden. Honecker spricht hier nur von einem auftauchenden Bewußtseinsinhalt (der allerdings auf einen Gegenstand bezogen ist). Woher kommt dieser Unterschied? Hat Honecker denn einen Bestandteil hier unterschlagen?

Erinnern wir uns, was wir über das Verhältnis von Bewußtsein und Bewußt-Sein in ihrer möglichen Identität sagten; in der aktuell vollendeten cogitatio kann das Bewußtsein = das Bewußt-Sein sein. Von der zentralen Mitte des „Etwas ist für mich da" aus werden die Gegensätze des anblickenden Subjekts und angeblickten Objektes vereinigt. Das „Für-mich-da-sein" des Objektes ist mein Hinblicken, das in diesem „da" aufgehoben ruht. In dem Tatbestand des „Für-mich-da" sind das offenbare Ich und der offenbare Gegenstand, ohne die Ichheit und die Gegenständlichkeit zu verlieren, unmittelbar zur Einheit gebunden. Demnach scheint die Annahme eines besonderen, irgendwie gearteten Erlebensaktes hier tatsächlich überflüssig und eine den Phänomenen widersprechende Konstruktion und die Honeckersche Auffassung, die nur das für oder in meinem Bewußtsein als Inhalt daseiende Objekt und das Objekt selbst kennt, die richtige zu sein.

Ferner scheint es nun – wie Honecker es tut – durchaus angebracht, auch hier noch Inhalt und Gegenstand zu scheiden; nehmen wir unser obiges Beispiel: der Freund, wie er da mir vor Augen steht, und derselbe Freud, wie er im selben Augenblicke in einer ganz anderen Stadt sich seinen Studien widmet, das Erlebnis, wie es jetzt erinnert ist und das, das damals erlebt wurde, das ist doch wirklich zweierlei. Hier und im Augenblicke habe ich ein ganz unvollständiges „Bild von ihm", dort ist er ganz „wie er leibt und lebt" in seinem physischen Sein. Und er, der ganze und wirkliche, dort bleibt ja ganz unberührt von seinen hiesigen „Bildern von ihm" und „Gedanken über ihn". Und er geht auch nie in ihnen auf. Alle „Gedanken über ihn", alle „Bilder von ihm" erschöpfen ihn nicht. Es sind tastende Versuche, ihn zu fassen, ihn, der nie ganz faßbar ist, da er außerhalb meiner Vorstellungen und Gedanken eben für sich sein Leben lebt, fremd und außerhalb meiner seinen Weg geht. Die „Bilder von ihm", die „Gedanken über ihn", das, was über ihn gedacht wird, das ist hier bei mir, in mir, durch mich, das ist abhängig von mir und durch mich, den Denkenden, bedingt, während er unabhängig von mir und meinem Denken existiert. Das Recht, den Fluß der „Gedanken über ihn" von ihm selbst, dem in ihnen nur Gedachten, zu trennen, scheint unbestreitbar. Das Bewußt-Sein kann also – so scheint es – nur darum mit dem Bewußtsein identisch sein, weil es gar nicht ein Sein des (eventuell intendierten) Gegenstandes selbst, sondern nur des „Inhaltes" ist, das Sein der „Gedanken über" und der „Bilder von", nicht aber des durch sie Erreichten oder Erreichbaren.

Und ebenso klar, wie diese Unterscheidung der „Bilder von ihm" und der „Gedanken über ihn" von ihm, dem in diesen Bildern Abgebildeten und in den Gedanken Gedachten, scheint nun die zu Anfang erwähnte Unterscheidung des Aktes des Denkens vom Gedankeninhalte bei den spontanen Denkerlebnissen. Wir sagten eben, daß alle die „Gedanken über" doch nie das „über" des Denkens erschöpfen, d. h. vollständig zu fassen bekommen. Alles bestimmende und forschende Denken ist so auf ein Ziel gerichtet, das es nie ganz erreicht wegen der Unendlichkeit auch des endlichsten Gegenstandes. Das sind ja bekannte Dinge. Alles Denken ist also eine immanente operatio unseres „geistigen Ich", die immer neue „Gedanken über" den Gegenstand denkt, „hervorbringt", um sich mittelst dieser Gedanken des Gegenstandes zu bemächtigen, ihn in Besitz zu bekommen, unterscheidet sich also von den „Gedanken" selbst wie die Tätigkeit von ihrem Resultate, um sich aber auch allerdings in dem Resultate als ihrer Vollendung „aufzuheben". Dieses „Sich-mühen" um etwas noch nicht Erreichtes, dieses Haben-wollen und um die Habe Ringen, ohne sie vollendet schon erreicht zu haben: das ist der immanente Fortgang meines meinenden Bestimmens = der Denkakt. Er ist die subjektive Ursache des „Gedankens", die jene oben erwähnte Identität von Bewußtsein und Bewußt-Sein bewirken kann, ohne sie selbst schon zu sein, ohne als Tätigkeit und Werden in ihr schon vollendet ruhen zu können.

Hiermit sind die Honeckerschen Begriffe von Akt, Inhalt und Gegenstand sowie ihre gegenseitige scharfe Auseinanderhaltung dargestellt und scheinen wohlbegründet. Trotzdem müssen wir gerade den Inhaltsbegriff noch schärfer

ins Auge fassen, wenn wir die in ihm liegenden Probleme klar herausarbeiten wollen.

Der Inhalt ist also, nach Honecker, ein „nichtaktiver Erlebnisbestandteil"[1], der als „Denkinhalt" oder „Gedanke" „uns bewußt ist", „vor uns steht", ein „psychisches Ding", ein „inneres Bild", allerdings immer irgendwie mit Wissen verbunden, also bildhafter Gedanke oder gedankliches Bild etc., durch den und mittelst dessen wir auf den Gegenstand gerichtet sind; aus der Fülle gleichzeitiger „Bewußtseinsinhalte" wählen wir bestimmte aus, d. h. meinen sie, sind meinend denkend gerade auf sie gerichtet. Das Hinzukommen des Meinens oder des Aktes wendet also einem Inhalte das zu, was wir „unsere Aufmerksamkeit" nennen. Indem also der Inhalt bewußt vor mir steht, eine objektive Anschaulichkeit bildet, auf die ich mich richte und beziehe, ist er auch ein quod cognoscitur und nicht nur ein quo. Dies zeigt sich deutlich (nach Honecker) am „bestimmenden Denken", am „Bestimmen": „Bestimmt" wird eigentlich der Inhalt als Gegenstand; denn der Gegenstand ist ja schon von sich aus ohne unser Zutun mit allen seinen Seinsbestimmungen „versehen". Daher: „der Gegenstand bestimmt das bestimmende Denken", d. h. aber „das bestimmende Denken als Akt bestimmt an der Hand und nach Maßgabe des Gegenstandes den Inhalt"[2].

Wenn also der Inhalt vom meinenden Denken bestimmt wird, wenn die „kategoriale Formung" am Inhalte sich

---

[1] Gegenstandslogik und Denklogik S. 23/30; Logik S. 63/64.

[2] Gegenstandslogik und Denklogik S. 23/30.

vollzieht „nach Maßgabe des Gegenstandes": so ist der Inhalt, der bewußt vor mir steht und als im Meinen bestimmter zu mindestens mitgemeint ist, auch ein quod meines Bewußtseins und meines Meinens. Indem jedoch dieser Inhalt nur das „innere Bild" oder „Gegenbild" zum Gegenstand selbst sein soll, nur ein Repräsentant, durch den das Meinen auf den Gegenstand geht, nur der „Gedanke über", nicht aber das Über dieses Gedankens, so ist dieser Inhalt auch das quo meines cognoscere. Im Honeckerschen Inhaltsbegriff verbindet sich also das quo und das quod cognoscitur in eine Einheit, ohne die Trennung des Inhaltes vom Gegenstande hierdurch aufzuheben. Auch historisch scheint dies seine Stütze zu finden in jenen Lehren, die zwischen dem concipere und dem conceptum einen „conceptus subjectivus" als subjektiven Gedankeninhalt stellen. Trotzdem können wir diesen Sinn und Begriff von „psychischem Inhalt", wenn und soweit er vom Gegenstand wesensmäßig unterschieden im Subjekt sein und nicht dem Gegenstand selbst zugehören soll, in keiner Weise zustimmen und müssen das Verhältnis des „Gedankens über" zum „Über" des Gedankens, des „Bildes von" zum „Von" des Bildes noch weiter bzw. anders bestimmen.

Der eben skizzierte Inhalt wird von Honecker öfters als das „Gegenbild" bezeichnet. Warum „Gegen"-Bild?

Stellen wir die üblichsten und bekanntesten Sinne von Bild hier kurz nebeneinander:

a) Bild als Abbildung
b) Bild als Verbildlichung
c) Bild als Anblick.

a) Das Bild als „Abbild" setzt die Bildhaftigkeit qua Anschaulichkeit des Abzubildenden schon voraus, wiederholt sie. Das „Abbild" gibt das „Aussehen" wieder, ohne aber im wiedergegebenen Aussehen das aussehende Subjekt selbst gegenwärtig zu haben, sondern nur durch die „Identität". „Gleichheit" oder „Ähnlichkeit" des Aussehens darauf hinweisend.

b) Das Bild qua Verbildlichung „übersetzt", „transponiert" eine Nichtanschaulichkeit in Anschaulichkeit. Seine Voraussetzung ist, daß ein bestimmtes Objekt selbst nicht anschaulich gehabt und anwesend, sondern nur gedacht, leer gemeint ist, und daß diese nichtanschauliche Nichtanwesenheit durch die anschauliche Anwesenheit eines hinweisenden Symbols ersetzt wird.

c) Das Bild als Anblick ist jene Bedeutung von Bild, die positiv, als vorgegebene, das Bild als Abbild erst ermöglicht und negativ durch sein Fehlen die Verbildlichung als künstliche „Anblickschaffung" erst hervorruft. Bild als Anblick heißt bildhafte, „plastische", anschauliche, „intuitiv-gefüllte" Gegebenheit selbst. Diese ist also der Grund aller möglichen Bedeutung von „Bild". Für unsere Frage des Inhalts qua Gegenbild bedeutet das, daß ihm eine ursprüngliche Bildhaftigkeit des Gegenstandes selbst entsprechen müsse. In unserem Beispiel wäre das also die ursprüngliche Bildhaftigkeit, Anschaulichkeit und Begreiflichkeit meines Freundes selbst, seine immanente Anblickbarkeit als sein eigenes Aussehen. Das „Erinnerungsbild" an jenem Sommernachmittage ist also insofern wirkliches „Abbild", als es eine Reproduktion des wirklichen Bildes qua Aussehen meines Freundes selbst bedeutet, ohne daß dieser selbst in diesem

seinem Aussehen jetzt aktuell gegenwärtig wäre. Als Reproduktion, Wiederaufnahme oder Wiederholung weist es auf eine ursprünglichere Gebungsart hin, greift es auf das ursprüngliche Aussehen des Freundes in seiner Anblickbarkeit selbst zurück. Dieses ursprüngliche Aussehen des in einem vertraulichen Beisammensein aktuell wahrgenommenen vor mir stehenden Freundes kennt jedoch kein Gegenbild oder Abbild mehr, sondern einzig und allein den in seinem uns gebotenen Anblick selbst gegenwärtigen Freund. Der Anblick, den ich von ihm habe, ist nun nichts mehr von ihm Getrenntes. Er, der Freund, ist selbst von sich aus „bildhaft" und ist bildhaft „da", und dasselbe würde sich uns beim originären Begreifen und Begriff ergeben. Und jetzt ist die entscheidende Frage: Ist dieses uns in der aktuellen Wahrnehmung gegebene Bild, dieser Anblick für uns und er, der Angeblickte, nicht doch auch jetzt noch im aktuellen Ihn-Anschauen getrennt und zweierlei?

Diese „Zweierleiheit" läßt sich anscheinend leicht durch folgende Überlegung stützen: Während ich ihn, den vor mir stehenden Freund, oder ein vor mir stehendes Denkmal z. B., anschaue, da entdecke ich die oder jene Einzelheit, die mir vorher entgangen war; immer reicher und gefüllter wird meine Anschauung; ich gehe um die Gestalt herum, betrachte sie von allen Seiten und vervollständige so mein „inneres Bild" in mancherlei Hinsicht. Ich entdecke eine Fülle „gedanklicher" Bestimmtheiten: der Langschädel der Gestalt vor mir weist auf „nordische Rasse" hin, die Kleidung zeigt den und den Stand an, der Ausdruck die geistige Beschäftigung, etc. Immer reicher wird mein Wissens- und Gedankeninhalt. Immer schärfer baue ich mir also das

Bild auf, immer bestimmter forme ich meine Gedanken über ihn. Aber von all dem werden der Freund oder das Denkmal in ihrem Sein selbst nicht berührt, mein endliches Anschauen und Denken formt und bildet ja nur nach, ist Nachvollzug eines immer schon Vollzogenen, und das heißt bei Honecker: geschieht nicht am Gegenstande selbst, sondern am „repräsentierenden" „Inhalt", zu dessen Aufstellung und Behauptung uns also das unschöpferische, nicht-machende Endliche unseres Bewußtseins und die korrelative reale Unberührtheit und Unabhängigkeit des Gegenstandes von ihm zu zwingen scheint. Wir dagegen behaupten, daß diese nicht-machende, unschöpferische Endlichkeit auch möglich ist, wenn der Nachvollzug sich am immer schon Vollzogenen selbst und an nichts anderem betätigt.

Die eben entwickelte (von uns nicht einfach hingenommene) Überlegung stützt sich also darauf, daß unser Denken z. B. eine „geistige Tätigkeit" ist, als „Tätigkeit" aber etwas tut; als dieses Etwas ihres Tuns jedoch nicht den Gegenstand selbst direkt haben kann, da sie an diesem ja nichts „verändert" oder „macht". Wir haben es hiernach vielmehr mit einer „imanenten Tätigkeit" zu tun, deren Korrelat der „Inhalt" oder „Gedanke" ist, der „erzeugt", „hervorgebracht" oder auch nur „geformt", „näher bestimmt" wird in einem realen Sinne. Es besteht daher zwischen der Denktätigkeit und dem Gedanken eine reale-kausale Beziehung, so daß der Gedanke eben das hervorgebrachte Resultat ist; und erst von dieser immanenten psychischen Kausalität aus geht das Denken vom Gedanken zum in ihm Gedachten, wobei allerdings diese Kausalität die „Transzendenz" zum Gedachten auch wieder schon voraussetzen muß, da sie ja

in ihrem Wirken und Bestimmen auf dieses dem Gedanken transzendente Gedachte immer Bezug nehmen muß als „nach Maßgabe des Gegenstandes" erfolgend[1]. Diese immanente psychische Kausalität wird unterbaut und ermöglicht von einer transzendent physischen Kausalität: Um den Gegenstand, d. h. nun hier den „Inhalt nach Maßgabe des Gegenstandes" („spontan") bestimmen zu können, muß ich ihn schon („rezeptiv") „vermittelst der Sinnlichkeit" oder durch „Affektion meiner Sinnlichkeit" (empfangen) haben, d. h. durch die verursachende Wirkung des Dinges soll in mir ein „sinnlicher Inhalt entstehen, der („durch den Verstand") kategorial weiter bestimmt und geformt werden kann. Das Ding selbst hat gleichsam ein Wirkungsfeld um sich, beim Eintritt in welches ich „affiziert" werde, das Ding auf mich einwirkt, meine „Sinnlichkeit" „aktualisiert". Die Phänomenalität der Phänomene Kants wird oft auf diese Weise interpretiert.

Diese Vorstellungen liegen immer mehr oder weniger deutlich ausgeprägt jeder „Inhaltslehre" zugrunde. Der durch diese Inhaltslehre charakterisierte „kritische Realismus" gründet also das Bewußtsein- und Erkenntnisphänomen auf dem doppelten Begriffe der Kausalität. Wir nennen ihn daher kausalen oder „physikalischen" Realismus. Zweifellos sieht er manches richtig, so, daß Erkennen kein Machen ist und doch spontan sein kann. Denn das Wesen des aktiven Denkens besteht ja gerade darin, den Gegenstand

[1] Die Zwischenstellung des „erzeugten", „bestimmten" oder „geformten" Gedankens vor dem Gedachten ruft also nur Schwierigkeiten hervor, ohne die Transzendenz zum Gedachten in ihrer Möglichkeit erhellen zu helfen.

unverändert so, wie er selbst ist, zu treffen, oder, daß wir mit dem Seienden, das uns originär in Wahrnehmungen gegeben sein soll, in physisch-kausalem Zusammenhang stehen müssen. Aber der Nichtmachenscharakter des Bewußtseins treibt nicht zur Annahme der psychisch immanenten Kausalität innerhalb des Bewußtseinsphänomens, die den Inhalt vom Gegenstande trennt, sondern läßt eher vermuten, daß der Kausalgedanke innerhalb der Bewußtseinsrelation nichts zu suchen hat und sich diese auch direkt auf den Gegenstand selbst beziehen kann, ohne eine Änderung des realen Seins des Gegenstandes selbst hervorrufen zu müssen. Und ebenso besagt die Voraussetzung eines physisch-realen Konnexes zwischen Mensch und Welt nicht, daß diese Vorbedingung alles Bewußtseins selbst konstitutiver Wesensbestandteil desselben sei und seine innere Struktur bestimme. Vielmehr werden wir dem Erlebens- und Bewußtseinsphänomen nur gerecht, wenn wir alle erklärenden Kausal- und Inhaltstheorien ablehnen und uns an die Gegebenheit selbst halten.

Diese besagt aber nun nichts anderes, als daß ich in aktuellem Anschauen z. B. das dem Freund selbst zugehörige Aussehen oder vielmehr den Freund in seinem ihm selbst zugehörigen Aussehen habe. Und daß weder diese Habe eine physische, raumzeitliche Präsenz des Freundes bei mir, noch dieses Haben einfach ein „Vorgang in mir" ist, noch daß die Beziehung von mir zum Gegenstande oder von ihm zu mir eine kausale, noch sein gehabtes Aussehen und Sein überhaupt ein psychisches Seiendes in mir oder ein physisches Seiendes außer mir ist. Gerade diese letztere Entgegensetzung besteht nicht. Es ist das Charakteristikum

des bewußtseinsmäßigen „Seins bei mir" meines Freundes, daß es ihn nicht physisch real und doch ihn selbst betrifft. Der Sinn der Präsenz des Bewußtseins ist, daß der Gegenstand selbst präsent ist, aber daß dieses Präsentsein ihn nicht verändert, umgestaltet; ihm nicht als faktische, reale Be-Bestimmung zu seinem Sein selbst zugehöre. Auch ist das Präsentsein keine mir von ihm selbst inhaltlich gegebene Bestimmung, auf die ich gerichtet bin, sondern er selbst, sein Aussehen selbst sind die „Gegebenen", „Erscheinenden", „sich Offenbarenden", „Intendierten", „Anwesenden". Und doch haben wir wiederum gesagt, daß das Präsentsein (als ihre eigene Aktualität) von diesen selbst unmittelbar und von nichts anderem aussagbar wäre. Und so ergibt sich der Tatbestand, daß wir es hier zu tun haben wohl mit den Gegenständlichkeiten selbst, aber nicht in einem absoluten Sinne, sondern mit den Gegenständlichkeiten selbst, so wie sie für uns sind, unmittelbar mit dem Sein selbst und nichts anderem, so wie es für uns ist, mit seinem Aussehen selbst, d. h. dem Gegenstande, soweit und wie er eben für ein Ansehen sein kann. Und hiermit haben wir schon die zwei Schichten in der unmittelbaren Gegebenheit aufgezeigt: der Gegenstand, und kein Gegenbild von ihm, ist immer selbst gehabt in seinem Sein und Aussehen als seinen „Prädikationen". Wir sagen von ihm immer ein Sein oder Aussehen aus als das von oder an ihm, was wir im unmittelbaren Besitz, in unmittelbarer Präsenz von ihm haben. Er ist nicht dieses Sein oder Aussehen, sondern ist es nur in dem Sinne, daß er es „hat", ohne es leer ist, unbestimmbar, nicht da, nicht gegeben. Dieses Sein und Aussehen aber ist nichts von ihm Getrenntes, keine verhüllende oder darüberliegende „Schicht",

sondern das gerade, was ihn uns enthüllt, oder besser, an ihm für uns enthüllt ist, was wiederum ohne ihn selbst und ohne den Bezug auf ihn in einem absoluten Sinne nichts ist. Alles Sein ist sein (des Gegenstandes) Sein für uns, alles Aussehen sein Aussehen selbst für uns. Aller Idealismus sieht das „Für uns" dieses Seins und Aussehens, aber sieht es so sehr, daß er das „selbst" des Gegenstandes zu streichen geneigt ist; aller Realismus kann sich aber auf den Anspruch der Gegebenheit selbst berufen, daß in ihr Sein, Wesen, Aussehen und Begriff des Gegenstandes selbst und und in ihnen hiermit der Gegenstand selbst gegeben und da ist, d. h., daß der Gegenstand selbst als von uns unabhängiger in seinem Sein, Begriff, Wesen, Aussehen gehabt wird und nichts anderes. Das Phänomen des Bewußtseins und Bewußt-Seins erhebt sich aber über beide Gegensätze und löscht sie aus: indem der Gegenstand selbst gehabt wird; aber nur das, was wir auch von ihm prädizieren, was in seinen Prädikaten von ihm uns gegeben ist, haben wir selbst von ihm und diese Prädikate sind (als das Für-uns-Sein des Gegenstandes) so selbst in unserem Bewußtsein, daß der mögliche Bezug zu diesem ihnen selbst wieder wesentlich ist, und doch werden sie von ihm, dem Gegenstande selbst, prädiziert und von nichts anderem. Er aber ist nur in ihnen anwesend, ist das, auf das sie alle Bezug nehmen, ist mit ihnen gefüllter Gehalt, ohne sie „leeres X". Diese Prädikate also (deren originäre Auftrittsstelle durchaus nicht allein und ursprünglich im satzmäßigen Urteilsgefüge gesucht werden muß) haben jeweils alle den doppelten Bezug auf den Gegenstand und auf uns: als das Gegenständliche selbst, so wie es selbst für uns ist. Die Prädikate sind also

das selbst Anwesende oder anwesend Mögliche, sind also selbst schon Inhalt und brauchen keine Vertretung. Prädizierbar aber ist das Sein (und Aussehen qua sinnliches Sein). Das Sein ist also das, was vom Gegenstande unmittelbar präsent ist bzw. sein kann. Sein ist die Gegenständlichkeit, sofern und soweit sie unmittelbar und ganz gehabt sein kann. Das Farbigsein, Rundsein, Großsein, Ausgedehntsein, Ähnlichsein, Gutsein, Schönsein wird mir selbst und unmittelbar ganz gegeben und gehabt, indem der Gegenstand gerade als farbiger, runder, großer, ähnlicher, schöner selbst da ist, erfaßt und gehabt ist, sofern er farbig, rund etc. ist. Aber er ist eben auch nur da und präsent, sofern er farbig, rund, schön, gut ist, d. h. nur in seinem Farbigsein etc. Aber gleichzeitig ist immer bewußt, daß der Gegenstand mehr ist, als von ihm gegeben ist.

Wir können diesen Tatbestand, der den Kern des Bewußtseinsphänomen trifft, so darstellen: Alles endliche Bewußtsein weiß im vornherein um die Ganzheit seines Gegenstandes, und doch hat ein endliches Bewußtsein nie seinen Gegenstand ganz. Nur dadurch, daß ich von vornherein immer ihn im ganzen habe, ohne ihn ganz zu haben, kann ich sein Sein und Aussehen etc. aktuell da haben. So habe ich in ursprünglicher Einstellung keine Farbe, sondern Farbiges, höre keine Geräusche, sondern ratternde Motore, und erschrecke nicht vor Tönen, die dann von Schritten herrühren können, sondern vor dem unheimlichen im Dunkel der Nacht mir näher Schreitenden selbst. Aber dieser Schreitende ist mir vorerst nur in seinem Schreitendsein, im Tönendsein seiner Schritte wirklich und aktuell gefüllt gegeben, und diese Gegebenheit ist so un-

vollständig, daß es sich nachher herausstellen kann, „daß es etwas ganz anderes war". Oder, wenn der Freund jetzt hier vor mir steht, so ist in seiner physisch-lokalen Präsenz an diesem Orte er ganz, für mich in der Bewußtseinspräsenz ist er, der Ganze, aber nur in dem aktuell gehabt, was ich an seinem Aussehen an ihm sehe und was ich an Sein von ihm weiß oder verstanden habe. So ergibt sich als Doppelsinn von gegenständlicher Präsenz des Bewußtseins und Bewußt-Seins: Aktuell präsent in dem Sinn von wirklicher gefüllter Habe ist nur das Sein und Aussehen des Gegenstandes, d. h. der Gegenstand nur in seinem („unrealen") Fürmich-sein. Gleichzeitig aber gibt sich das Sein und Aussehen des Gegenstandes nur als das Sein und Aussehen des seienden und aussehenden Gegenstandes selbst, das Fürmichsein weist sich immer als das Fürmichsein eines Gegenstandes aus, der gerade nicht im „für mich" aufgeht, sondern „er selbst" ist und als solcher genommen zu werden beansprucht und auch so genommen wird. Der Sinn von Sein und Kategorie als ein „für mich" des „unabhängigen" Gegenstandes selbst ist so unumdeutbar klar.

So ist die Habe des Bewußtseins also keine physisch-reale-materielle. Hingegen „physisch", „materiell" etc. nennen wir gerade das, was nie selbst als es selbst im Bewußtsein gehabt, da, gegenwärtig sein kann, sondern nur in seinem gehabten („unmateriellen", „unphysischen") Aussehen oder Begriff gegenwärtig ist. „Begriff" aber ist kein zwischen Denken, Bewußtsein und Gegenstand stehendes „Gedanken-gebilde", sondern der Gegenstand selbst, soweit er ergriffen und begriffen ist. So ist der Begriff der *λόγος τοῦ ὄντος*, d. h. Wesen des *ὄν* selbst, d. h. das am Gegenstande selbst

als „notwendig" Verstandene, d. h. sein Sein als das dem Verstehen selbst gegenwärtige Gegenständliche selbst, und das heißt sein Sinn. Begriff – Sinn – Sein sind von hier aus identisch. Der Unterschied von Sein und Seiendem aber enthüllt sich vom Gegensatz der Gefülltheit und notwendigen Leere der Habe her, von ihrem Widerspiel von aktueller Präsenz und leerer Gemeintheit, der Einheit von Verstandenheit und Unbegreifbarkeit. Alles aktuelle Präsente des Bewußtseins steht in Bezug auf das leer Gemeinte, ist auf dessen Ganzheit hingeordnet. Dieses Widerspiel ist der Grund der immanenten Verhaltlichkeit alles Seienden. Ein Bewußtsein, das in aktueller Gefülltheit alles zugleich präsent hätte, würde den Gegensatz von Sein und Seiendem, Verhalt und Objekt nicht kennen, hätte innerhalb des Seienden den Unterschied von Sein als Kategorie und von Materie nicht. Daß alles aktuell Anwesende nur sinnvoll ist in bezug auf etwas, was in diesem Präsentsein auch wiederum nicht präsent ist, ist der scharfe Ausdruck der Endlichkeit des Bewußtseins. Hierdurch ist der „philosophische Realismus" gekennzeichnet.

Als Inhalt aber hat sich uns somit ergeben:

a) Das vom Gegenstande selbst, was wirklich aktuell präsent ist, in gefüllter Anwesenheit gehabt, geschaut, verstanden ist: sein Aussehen, Begriff, Wesen, Sein.

b) Ferner ist durch den Bezug alles Seins auf ihn der ja nie ganz anschauliche, verstandene, gehabte Gegenstand selbst „Inhalt". Er, der auch, insofern er nicht gehabt ist, in dem, was von ihm gehabt ist, wiederum auch selbst grenzbegrifflich präsent und gehabt ist, das heißt: sich selbst eben gibt, in dem, was wir von ihm gegeben haben, in

seinem Sein und Aussehen sich gibt, sein Sein und Aussehen in einem gewissen Sinne auch ist, ohne nur Sein und Aussehen zu sein, sondern vielmehr Seiendes und Aussehendes und hierdurch erst dem Sein und Aussehen ihre Möglichkeit Verleihendes. Als solcher ist der Gegenstand also zugleich ergriffener „Inhalt" und doch allem Ergreifen „transmanenter" und vorgegebener Gegenstand. Der erst angegebene Sinn von Inhalt (a) aber, der das Aussehen und Sein, die „Prädikationen", betrifft, ist in vollem Sinne „immanent", d. h. in jeder Weise (wenn auch in verschiedenem Grade) präsent-möglich, ohne dadurch aufzuhören, dem Gegenstand selbst zuzugehören, allerdings ihm in seinem Gegenstehen als Angeschautem oder Begriffenem (b).

Der Wechsel im Bestimmen des Gegenstandes betrifft also auch ihn selbst im wechselnden Sichzeigen in seinen eigenen, von vornherein auf ein mögliches Verstehen bezogenen Seinsbestimmungen für ein Bewußtsein. Inhalt eines Bewußtseins ist also das Seiende selbst als in seinem in einem Bewußtsein präsenten Sein und Aussehen mitgegenwärtiges, sowie dieses gegenwärtige Sein und Aussehen eines in ihm gegenwärtigen Seienden selbst. Und wir können nur einem Inhaltsbegriff zustimmen, in dem sich dieses Widerspiel des quo und quod des Inhaltes als das Widerspiel zwischen Sein und Seiendem, Verhalt und Objekt, Bestimmung und Bestimmtem, Aussehen und Gesehenem etc. selbst erweist, d. h. wo wir das quo und quod in den Gegenstand selbst als Gegenstand einer Habe verlegen. Unsere Inhaltsbegriffe a und b sind also so aufeinander angewiesen, daß sie sich notwendig fordern und

ergänzen zu einem Inhaltsbegriff. Inhalt eines Bewußtseins nennen wir daher den Gegenstand selbst, insofern er uns in seinem Aussehen oder Sein selbst gegeben ist oder präsent sein kann. Inhalt eines Bewußtseins nennen wir wiederum auch dieses den Gegenstand selbst enthaltende präsente Aussehen und Sein selbst. Ein zweiter Paragraph soll an den Beispielen des idealen, phänomenalen, psychischen und realen Seins und Seienden diesen Inhaltsbegriff kurz noch konkreter erläutern.

§ 2. Über Grundweisen des Seins unter besonderer Berücksichtigung der Idealität.

Wir führten im vorigen Paragraphen aus, wie der unmittelbare Inhalt unseres Bewußtseins das Aussehen und Sein des Aussehenden und Seienden selbst sei. Wenn wir nun die Rede vom Inhalte unseres Bewußtseins konkret füllen wollen, so müssen wir also zeigen, was unter dieses unmittelbare gegebene Sein alles fällt und wie sein Verhältnis zum in ihm gegebenen Seienden jeweils ist.

Zunächst ist zur negativen Abgrenzung zu bemerken, daß von der Bewußtseinhabe ausgehend die Frage nach dem Sein und Seienden fragt: was ist in der Habe gehabt, und nicht: wie ist es gehabt. Das Gehabte ist jeweils auch in einem bestimmten Modus des Wie gegeben, den wir nach Husserl den „Gegebenheitsmodus" nennen wollen. Der Gegebenheitsmodus unterscheidet sich vom Seinsmodus dadurch, daß er nicht nur einen wesensmäßigen Bezug auf ein Verstehen überhaupt impliziert wie das Sein als das „für mich" eines jeden Gegenstandes selbst, sondern einen

wesentlichen Bezug auf das faktische und jeweilige Gegebensein für ein faktisches und jeweiliges Bewußtsein bedeutet, und diesen Bezug in seinem Begriff selbst zum Ausdruck bringt. So ist mir ein Gegenstand unklar, undeutlich, bildhaft oder unanschaulich, erinnert oder wahrgenommen gegeben, oder ein Ereignis geschieht zu einer mir ungelegenen Zeit, oder die Sonne ist heute mir lästig (weil ich nämlich zu warm angezogen bin): alles verschiedenartigste Bestimmungen, die nur den Gegenstand in seiner faktischen Beziehung jeweils zu mir betreffen. Ebenso ist in einem viel weiteren und umfassenderen Sinn von Gegebenheitsmodus das faktische Gedachtsein für einen realen Gegenstand nicht das unmittelbar gegebene Sein des Gegenstandes selbst, sondern bezeichnet seine faktische Gegebenheit für mich, den ihn jetzt zufällig Denkenden.

Die Frage nach dem Sein ist also als Was-Frage eine andere als die nach dem Gedacht-Sein oder Bewußt-Sein. Wenn auch dem Sein (nicht dem Seienden) als dem unmittelbar Präsenten alles Bewußtseins (notwendig) ein Bewußt-Sein zukommt, so darf Sein des Gegenstandes und Bewußt-Sein (seines Seins) doch nicht identifiziert werden. Vielmehr muß die Frage lauten: Was ist das Sein, dem als dem unmittelbar Präsenten des Bewußtseins ein Bewußt-Sein zukommt?

Die Frage nach dem Was des Bewußtseins nennt aber ursprünglich immer zuerst den Gegenstand, das heißt das Seiende, das gehabt ist. Erst in einer zweiten Stufe (der objektiven Reflexion) wird das Sein dieses Gegenstandes selbst Gegenstand, obgleich es von Anfang an mit da war, ja sogar das war, in dem als selbst Gegebenem der Gegenstand

gegeben war. War im ersten Falle Gegenstand das im Begriffe Begriffene, so ist es im zweiten Falle der Begriff des Begriffenen. Aber auch hier ist der Begriff des Begriffenen noch nicht selbst als Begriff begriffen oder als Begriff Gegenstand; sondern hier muß zur objektiven Reflexion sich die subjektive gesellen, die das Sein als begriffenes Sein erfaßt, d. h. das Sein in seinem immanenten Bezug zum Bewußt-Sein. Während beim Seienden die Prädizierung des Bewußt-Seins nur auf seine faktische Gewußtheit oder Nichtgewußtheit Bezug nimmt, bezeichnet die Prädizierung des Bewußt-Seins vom Sein bereits eine wesenhafte Korrelation, die zum Teil schon im vorigen Paragraphen erörtert wurde.

Diese komplizierten Verhältnisse finden ihren notwendigen Ausdruck in der Sprache. Begriff ist bald Begreifen, bald Begriffenes und bald ein zwischen Begreifen und Begriffenem Vermittelndes, das subjektive Sein des Begriffenen im Begreifen. Und dieselbe Zweideutigkeit bei „Urteil", „Habe", „Gedanke". Gedanke bezeichnet bald Denken, bald Inhalt des Denkens. Und als Inhalt des Denkens bald den Gegenstand, bald einen vermittelnden „Gedanken vom" Gegenstand. Diese Vielfältigkeiten müssen in ihrer Notwendigkeit klar ersichtlich werden, wenn wir das Verhältnis des Seins zum Seienden und zum Bewußtsein in seinen verschiedenen Arten konkret herausstellen. Wir gehen daher zur Charakterisierung der verschiedenen Grundmöglichkeiten des Seins über.

Greifen wir einige heraus: Wirklichsein und Möglichsein, Idealsein und Realsein, Existieren (als Seinsweise des Menschen genommen) und Vegetieren (als Seinsweise der Pflan-

zen genommen), Menschsein und Pflanzesein, so haben wir es hier immer mit einem Sein oder Verhalt in weitestem Sinne zu tun, nie mit einem Seienden. Aber dieses Sein befindet sich gleichsam auf ganz verschiedenen Ebenen. Da nun das Sein als das für ein Bewußtsein unmittelbar Erfaß- und Habbare des Seienden charakterisiert wurde, wird die Kennzeichnung dieser verschiedenen Ebenen uns dieses Verhältnis von Bewußtsein zu Seiendem näher bestimmen.

Bei der Rede vom Wirklichsein beziehen wir uns durchaus nicht in derselben Weise auf das präsente Seiende, wie z. B. beim Menschsein, Pflanzesein, Dingsein etc. Das Menschsein, Pflanzesein, Dingsein bezeichnet Grundarten des Präsenten, des Seienden selbst. Wirklichsein aber ist = wirklich-Anwesendsein, wirklich-Präsentsein bzw. Präsentseinkönnen des Seienden. Etwas ist „wirklich", wenn es wirklich „da" ist, so daß ich es auch da-haben kann, wenn ich mich ihm in rechter Weise zuwende. Wirklichsein ist also ein formaler Modus der Präsenz qua Präsentsein selbst, eine formale Grundart desselben[1]. Nur die Wahr-Nehmung erfaßt das Wirkliche, d. h. nur in ihr als allge-Modifikation einer jeden Aktart ist das Präsentsein ein wirkliches Da-Sein, aktuelle Präsenz des Seienden in seinem anwesenden Sein. Daß ihr Gehabtsein = Gegenwärtigkeit

[1] Dadurch daß wir den Begriff der Wirklichkeit durch die dem Gegenstand selbst eignende Möglichkeit, in seinem bewußten Sein selbst anwesend zu sein, bestimmen, lösen wir Wirklichkeit in keiner Weise in Bewußtseinswirklichkeit auf. Vielmehr ist das Anwesendsein des Gegenstandes selbst die Bedingung der Möglichkeit, daß ich ihn ausdrücklich auch für mich und mein individuelles Bewußtsein anwesend habe.

des Seienden im gegenwärtigen Sein ist, zeichnet die Wahrnehmung aus. Die Wahrnehmung hat also Wirkliches zum Gegenstande; denn diese Gegenwärtigkeit wird als Wirklichkeit bezeichnet. Wirklich ist, was selbst anschaubar ist. Das Vergangene, Zukünftige oder das gegenwärtige Nichtwirkliche kann immer nur ein Vorgestelltes sein, das heißt: es ist nicht selbst in seinem Sein anwesend da, sondern nur das (bzw. ein) Sein ist da (das auf es hinweist). Als jener Modus des Daseins, in dem Sein und Seiendes von sich aus aktuell präsent sein können, gibt sich so – wie oben gesagt – das Wirklichsein als allgemeiner, d. h. formaler Modus der Präsenz selbst, und ebenso geschieht korrelativ die Bestimmung des Möglichseins.

Dagegen hat sich uns das Mensch-Sein, Tier-Sein, Pflanze-Sein, Ding-Sein als Grundart, Grundmodus des in der Präsenz Präsenten selbst ausgewiesen, als Grundkategorie des Seienden, als materiales Was des Seienden, das in unmittelbarster Habe von uns selbst gehabt wird als dessen Sein, Wesen oder Begriff.

Zwischen dem Sein qua formaler Grundart der Präsenz und dem Sein qua materialer Grundart des Seienden treffen wir nun ein Sein an, das gleichmäßig auf beides bezogen ist und als materiale (d. h. auf das jeweilige Seiende bezogene) Grundart der Präsenz oder als formale (d. h. auf die reine Präsenz bezogene) Grundart der Präsenten bezeichnet werden könnte: das Existieren als Sein des Menschen, das Leben als Sein der Organismen, das Vorhandensein als Sein der Dinge. Das Vorhandensein ist nicht die Dingheit qua Essenz des Dinges selbst. Es ist auch nicht

die Aktualität oder Wirklichkeit des Dinges, da dieses möglicherweise oder auch wirklich vorhanden sein kann oder nicht. Sondern es bezeichnet die durch die jeweilige Grundart des Seienden bestimmte materiale Art seines möglichen oder wirklichen Auftretens oder Präsentseins, ist somit gleichmäßig bezogen auf die Präsenz und bestimmt vom Gehalt des Präsenten her.

Von der oben angeführten Reihe haben wir jetzt alle Bestimmungen mit Ausnahme des Gegensatzpaares von Idealsein und Realsein kurz behandelt. Wie stellt sich dieses letztere Paar zur eben skizzierten Schematik? Wann und von was können wir das „Idealsein", die „Idealität" aussagen? Wenn wir die meist angeführten Beispiele für das Idealsein hier kurz wiederholen, so wird „ideal" genannt: die identische und „zeitlose" Bedeutung, der identische („zeitlose") Sinn eines Satzes, das abstrakte („zeitlose") Objekt (z. B. die Zahl, das „Haus überhaupt", „der Mensch der Renaissance"), oder (bei Meinong) das (abstrakte) Sein und sogar der Sachverhalt selbst; real dagegen sind (die möglichen oder wirklichen) Steine, Bäume, Tiere, Menschen, Götter. Was ist nun der Einheitspunkt dieser verschiedenartigen Bezeichnungen von „ideal"?

Da ergibt sich, wie man allgemein zu sagen pflegt, die „Zeitlosigkeit" und „Abstraktheit". Aber was bedeuten diese Bestimmungen? Zunächst, daß die formale Grundmodifikation der Präsenz selbst: das Wirklichsein und Möglichsein, in seiner Unterscheidung fehlt. Diese Modifikationsmöglichkeit des Wirklich- und Möglichseins fehlt aber bei keinem Seienden, sie fehlt als formale Modifikation der Präsenz beim Sein, weil dieses von sich aus das ist, was

vom Seienden jeweils auf jeden Fall schon wirklich da und präsent ist, während das Seiende in seinem Sein abwesend, nur gemeint, vorgestellt statt wirklich angeschaut und da sein kann. Möglichkeit und Wirklichkeit sind Grundmodifikationen des Seienden in seiner Präsenz im präsenten Sein; das Seiende ist also „zeitlich", das Idealsein aber bezeichnet die Tatsche, daß das Sein selbst unabhängig von Vergangenheit und Zukunft immer selbst da ist (bzw. sein kann) im habenden und meinenden Bewußtsein. So wird mit Idealsein das jenseits von Wirklich- und Möglichsein Stehen des Seins bezeichnet, also das Sein des Seins; alles Realsein aber ist Sein des Seienden und alles Sein des Seienden ist Realsein; alles Sein aber ist ideal und alles Idealsein Sein des Seins. Realität und Wirklichkeit fallen so nicht zusammen. Reales kann selbst wieder möglich oder wirklich sein; Reales aber ist Seiendes (mögliches oder wirkliches Seiendes), Ideales aber Sein, das als solches jenseits von Möglichkeit und Wirklichkeit ist.

Stimmt das nun mit unseren Beispielen?

Die identische oder ideale Bedeutung[1] als im Akte des Bewußtseins beschlossen und diesem seine „Gegenstandsrichtung" gebend, ist das selbst im Akte gehabte Sein des Bedeuteten; mein individuelles Bedeuten hat durch das jeweilige Sein und Wesen das jeweilige Seiende gesetzt und gehabt. Wie nun das Sein immer ein Allgemeines auch für viele Seiende ist, so ist es als Bedeutung auch das Allgemeine für viele Bedeutungsakte. Unzählige Bedeutungsakte

[1] Über die „individuelle Bedeutung" siehe nachher.

können die identische Bedeutung haben, da das im Bewußtsein selbst anwesende Sein des Seienden schon von sich aus ein Allgemeines, d. h. in vielen anwesend-Mögliches ist. Bedeutung oder Sinn ist daher das Sein nicht primär betrachtet in seinem Bezug zum Seienden, dessen Sein es ist, sondern thematisch gemacht in seinem auch in ihm liegenden Bezug zum Bewußtsein. Das unmittelbar Präsente heißt in Bezug auf das Seiende dessen Sein und ist immer auch ein Allgemeines des individuellen Seienden. In Bezug aber auf das Bewußtsein heißt es dessen Sinn und ist immer schon das Allgemeine der Akte dieses Bewußtseins. In beiden Fällen aber besteht die Allgemeinheit in der allgemeinen Verstehbarkeit oder Gültigkeit und ist als solche im einfachen Akte, der auf das einfache Seiende geht, in keiner Weise ausdrücklich. Allgemeinheit der Bedeutung und des Sinnes und Allgemeinheit des Seins bedingen sich also. Sein ist ideal für sich genommen, d. h. abstrahiert vom Seienden selbst wie auch als Sinn abstrahiert vom faktischen jeweiligen Bewußtsein. In beiden Fällen ist es als abstraktes ein Allgemeines für die vielen Seienden, dessen Sein (noematische Betrachtung), wie für die vielen Bewußtseinsakte, deren Sinn (noetische Betrachtung) es ist. Betrachten wir jedoch die konkrete Entfaltung des Seins am Seienden, ihre wirkliche Einheit in der Präsenz, so gelangen wir zum Sein qua Sachverhalt. Der Sachverhalt einigt das Sein und das Seiende vom Sein her oder, da beide ja nicht erst zusammenkommen, ist die Einheit beider vom Sein her als der des unmittelbar Gegebenen (Sein) und unmittelbar Gemeinten (Seiendes). Als diese ursprüngliche Einheit hebt der Sachverhalt auch die Gegensätze des Idealseins des

Seins und des Realseins des Seienden in sich auf, einigt sie in seinem „Bestehen", um den treffenden Ausdruck, mit dem M. Honecker diese „Synthese" bezeichnet, zu gebrauchen. Dieser bestehende Sachverhalt ist als bestehender Sachverhalt des Objektes oder als am Objekte bestehender weder zeitlos noch abstrakt, noch kommt ihm das Sein eines Seins zu, er ist also nicht ideal wie z. B. Meinong meint. Er hat die „gleiche" Zeitlichkeit mit seinem Objekte, partizipiert also gleichsam an dessen Realität, ohne aber deswegen zum Seienden werden zu müssen, seine Eigenheit als Sachverhalt zu verlieren. Betrachten wir jedoch diesen Sachverhalt ganz vom Bewußten und der Präsenz statt vom Präsenten her, so finden wir hier von ihm in der unmittelbaren Gewußtheit einen allgemein-wahren Satz, als ideal identischer gehabt in allen verschiedenartigen „psychisch-realen" Habensoperationen. Er gewinnt hier vom Bewußtsein her die eidetische Idealität als forma, Wesen oder Sein für die verschiedenen Habungen selbst zurück, ungeachtet ob der Sachverhalt in Wirklichkeit noch besteht, der Vergangenheit angehört oder ein nur möglicher ist. Aber auch ohne ausdrücklich als Satz-Sinn gefaßt zu sein, ist „Satz" ideal, weil er das schlechthinige Präsente der Einheit von Sein und Seiendem „im Verstande" bezeichnet (welches Präsente wiederum die präsente Einheit des schlechthin präsenten Seins und des in ihm präsenten Seienden in ihrer immanenten Gegliedertheit bedeutet). Das schechthin Präsente aber nannten wir „Sein". Hiermit erweist sich der ideale Satz einerseits als das unmittelbar Gehabte des Sachverhaltes und damit als dessen gehabtes materiales Sein oder Wesen (nicht als das formale „Bestehen" natürlich).

Er steht also auf höherer Stufe in demselben Verhältnis zum Sachverhalte wie das Sein im eigentlichen Sinne auf niederer Stufe zum Seienden steht. Andererseits als „Satz-Sinn" gefaßt ist er – wie schon erläutert – das objektive Wesen und Sein des verschiedenen Bewußtseins von diesem Sachverhalt und ist dasselbe für dieses Bewußtsein wie die „Bedeutung" für die Bewußtseinshabe des Seienden. In dieser Trennung des Bestehenden (des Sachverhaltes) und Idealen (des wahren Satzes) ist nun aber zum zweitenmal klar geworden, wie Idealität auf die keine Unterschiede von Wirklichkeit und Möglichkeit kennende unmittelbare Präsenz zurückgeht. Diese unmittelbare Präsenz bedeutet aber nun nichts anderes als die unmittelbare Gehabtheit (bzw. Habbarkeit) im Bewußtsein, die Offenheit für es, die gegenständliche Wahrheit des Seins. Alle Idealität wurzelt also in dieser gegenständlichen Wahrheit des Seins als ihm von Haus aus zukommender.

Nun scheint sich noch eine Schwierigkeit zu erheben: die idealen Objekte. Sie scheinen unsere Behauptung, daß Idealität einem Sein und nicht einem Seienden zukomme, Lügen zu strafen. Nehmen wir zwei beliebte Beispiele: a) die Zahl als idealer Gegenstand. Die Zahl 3 z. B. ist nun Symbol für ein bestimmtes Anzahl*sein*, ja sie ist dieses Sein in der Weise eines Seienden gedacht. Sie ist die Einheit symbolhaften Aussehens und abstrakten (auf Quantität beruhenden) Anzahl- und Gezähltseins. Oder b) das „Haus überhaupt". Das „Haus überhaupt" ist das Haussein, das allen Häusern gemeinsam ist. Es ist aber nicht als Sein gegenwärtig, sondern in der Art eines Seienden: das „Haus überhaupt" hat einen Keller und ein Dach, nicht so das Haussein; das Haussein aber

impliziert, enthält in sich als Bestandteil das Dachhaben und das Kellerhaben; und nur wegen dieser „Implikation" hat das „Haus überhaupt" notwendig ein Dach. Es holt also seine Kraft aus dem Haussein, sein Aussehen aber entleiht es dem konkreten Haus, dessen individuelles Aussehen es durch seinen Bezug auf das Sein ins Allgemeine übersetzen will. Das Aussehen aber ist das Seiende selbst, wie es nicht mehr begreifbar, sondern nur noch in der Anschaulichkeit sinnlich da ist. Das Aussehen steht selbst wieder zwischen Sein und Seiendem, wir nennen es „phänomenal". Der „Typ" oder das „abstrakte Objekt" steht also zwischen Sein und Seiendem, ihm kommt keine reine Idealität zu, sondern eine eidetische oder ideale (d. h. allgemein-identische) Phänomenalität. Als Mittelglied zwischen Sein und Seiendem, zwischen Verstand und Sinnlichkeit spielt es bei Kant im Schematismus-Kapitel eine zentrale Rolle.

Hier gilt es nun noch den Begriff des „Idealen" von dem des „Noematischen" abzugrenzen: Wir sprachen davon, wie in einem anderen Sinne das Bewußt-Sein vom Sein und in einem anderen Sinne wiederum vom Seienden ausgesagt werde, und doch in irgendeiner Weise beide immer zusammen „bewußt" sind. Das Seiende ist bewußt (gehabt), indem es in seinem verschiedenartigen Sein sich uns zugänglich macht (gehabt wird); dieses Sein ist also jeweils das, was das Seiende von sich „uns in die Hand gibt", „anvertraut". Aber durch das, was er uns von sich in die Hand gibt bzw. gegeben hat, bzw. schon durch die Tatsache, daß er überhaupt uns gibt, hat der Gegenstand, als der gebend sichgebende, auch schon immer selbst sich uns in die Hand gegeben, ist er von vornherein ein ganz gegebener, indem er uns von sich sein Sein

gibt. Dieses hat also – wie schon öfters erörtert – im Gegensatz zum Gegenstande selbst eine wesensmäßige Verbindung mit dem Bewußt-Sein. In diesem seinem jeweiligen Sein kann sich uns so der Gegenstand nur geben, weil er von diesem Sein aus nicht erst erschlossen und zusammengeschlossen wird, sondern einheitlich schon da ist; und zwar als ein solcher schon da ist, der als nicht auf die Präsenz angewiesener und in ihr aufgehender dennoch durch die (unmittelbare bzw. eventuell vollkommene) Anwesenheit seines Seins, das wesensmäßig als das seinige gekennzeichnet ist, in diesem eine unvollkommene Präsenz erlangt. Der Gegenstand wird also nicht nachträglich als das Identische der verschiedenen gegebenen Seinsbestimmungen identifiziert, sondern als sich in den Seinsbestimmungen enthüllender hält er diese von vornherein in seiner Einheit zusammen. Die Aufspaltung in Sein und Seiendes aber, d. h. die implizite oder explizite Verhaltlichkeit aller Gegenständlichkeit, ist im Hinblick auf die Gegebenheit für unser endliches Bewußtsein notwendig und ist der Ausdruck der eben skizzierten Unvollkommenheit der Präsenz alles Seienden selbst für uns. Die Zeitlichkeit, die alles Seiende oder Reale im Gegensatz zum Sein oder Idealen charakterisiert, findet in dieser Unvollkommenheit der Präsenz, in dem Nicht-immer und Nicht-ganz-da-sein-können, in dem Nicht-schon-notwendig-gegenwärtig-sein, sondern erst Gegenwärtig-werden und die-Gegenwärtigkeit-wieder-verlieren, diesem Schwingen zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit ihre schärfste Bestimmung. Der Gegenstand also ist im originären Bewußtsein von vornherein in seinem bewußten Sein gewußt, diesem Sein durch die wesensnotwendige Bezüglichkeit auf ihn (den

Gegenstand) seinen Sinn verleihend. Jeder ideale Gegenstand (Sein) hat daher einen immanenten (d. h. nicht abtrennbaren) Bezug auf einen realen (Seiendes), und von jedem realen Gegenstand aus ist ein idealer notwendig explizierbar.

Nur im Sein hat so das Seiende in unvollkommener Weise sein Bewußt-Sein, aber dadurch, daß es, das zum Teil auch immer draußen Bleibende, auch das von Anfang an im Sein Bewußte ist, ermöglicht es erst so etwas wie Sein als das unmittelbar Anwesende eines irgendwie gegebenen Seienden. Die Realität des Seienden ist gekennzeichnet durch dies sein Nichtaufgehen im Sein, die Idealität des Seins durch seine wesensmäßige Bezüglichkeit auf ein Seiendes, dessen Sein es ist.

Die einheitliche Ganzheit nun dieses „Gegebenen" oder „Bewußten"[1] als eines Gegebenen oder Bewußten, die einheitliche Ganzheit also des gegebenen Gegenstandes (Objekt) oder der gegebenen Gegenständlichkeit (Sachverhalt) in ihrer jeweiligen Gegebenheit nennen wir noematisch. Das Gegebene, Bewußte[2] in seinem Gegebensein, Bewußt-Sein[3], der ganze gegebene Gegenstand als gegebener heißt

---

[1] Das in sich – wie schon erwähnt – wieder folgende zwei Grundmöglichkeiten umfaßt: a) Einheit des in seinem Sein gegebenen Seienden: realer Gegenstand; Einheit vom Seienden her; Stufe der originären Gegebenheit. b) Einheit des am Seienden vorfindbaren Seins: bestehender Sachverhalt; Einheit vom Sein her; Stufe der explikativen Gegebenheit.

[2] Konkret also: das Seiende und der Sachverhalt; abstrakt: das abstrakte Objekt als mehr dem Seienden, das abstrakte Sein als mehr dem Sachverhalt zugeordnet.

[3] Einem Bewußtsein, das die oben explizierte Zweiheit von „Bewußt-Sein" einheitlich zusammenschließend unter sich faßt.

also Noema und noematisch. Mit dieser etwas schwierigen Erörterung glauben wir den vielverkannten Charakter des Husserlschen Noemas eindeutig herausgearbeitet zu haben. Erst hiermit ist dann auch klar, was die kürzere Bestimmung: „Noema = Gegenstand des Bewußtseins, sofern er im Akte irreal enthalten ist und notwendig zu ihm gehört", wirklich besagen will. Diese „Irrealität" heißt nur darum „irreal", weil der Bezug der Habe, in dem ich zum Gegenstand stehe, nicht als ein Bezug zwischen Seienden (denen also „Realsein" zukommt) auffaßbar ist, sondern in einer grundsätzlich anderen Ebene liegt, um deren Aufzeigung wir uns soeben bemühten. Wir sehen nun aber auch, daß die Irrealität qua irreales Gehabtsein des Noema nichts direkt mit „Idealität" zu tun hat, wenn man den Sinn von ideal beibehält, der sich durch die Herkunft von Eidos, Sein, Aussehen nahelegt. Diese „noematische Idealität" (wohl zu trennen von der echten noematischen Idealität, wo das Sein als Eidos des Seienden gefaßt wird und zu der die noetische Idealität der Gegensatz ist, wo das Sein als Sein oder Eidos des Bewußtseins genommen wird) ist nur eine Pseudo-Idealität, die mit der eigentlichen Idealität des Seins einmal nur die negative Abgrenzung gegen die Realität gemeinsam hat, sowie dann noch positiv das Faktum der Beziehung zum Bewußtsein.[1] Statt von Idealität sprechen wir hier von „Noematik" und meinen damit schlechthin das Bewußt-Sein eines jeden Gegebenen (Sein wie Seienden) überhaupt, sein Stehen in der „irrealen" „Bewußtseinsbeziehung". Als „in-

[1] Husserl hat, nach anfänglicher Vermengung beider Phänomene, in der „Formalen und transzendentalen Logik" nun auch die Notwendigkeit einer Scheidung beider „Idealitäten" vertreten.

dividuelle Bedeutung" und „individuellen Sinn" (im Gegensatz zum „idealen") bezeichnen wir von hier aus das jeweils in seinem Sein gegebene Seiende und den im Satz gegebene Sachverhalt selbst, sofern und wie sie (das Seiende und der Sachverhalt) selbst jeweils gehabte und gegebene, d. h. noematische sind.

Und schließlich tritt als weiteres Verschiedenes neben Realität, Idealität, Phänomenalität und Noematik noch die Intentionalität im Sinne des (nur-)intentionalen Seins des „intentionalen Gegenstandes". Dieser intentionale Gegenstand ist jener, wo das Sein keinen Bezug mehr auf ein reales Seiende als dessen gegebenes Sein hat, sondern wo das Seiende als Bezugspunkt des Seins außerhalb von diesem gar nichts mehr ist, seine Kraft also ganz aus dem Sein schöpft, wo also das Bewußt-Sein des Seins auch die ganze Realität des Seienden in sich umfaßt; „Intentionalsein" ist also die Bestimmung eines Seienden (nie eines Seins), das sich nicht durch und in einem Sein und Aussehen erst gibt oder offenbart, sondern das außerhalb seines Seins gar nichts mehr ist, das nur für und in der Präsenz ist und in ihr und für sie erst entsteht. Der intentionale Gegenstand (im Sinne des nur-intentionalen Gegenstandes) ist also ein Seiendes, das nicht auch Inhalt ist, sondern nur Inhalt ist. Beim nur-intentionalen Gegenstand unterscheiden sich zwei Typen: a) der fingierte Gegenstand, der, obgleich keinen direkten Bezug zur Möglichkeit oder Wirklichkeit habend, als Seiendes die sinnvolle (d. h. aber „mögliche) Einheit verschiedenen Seins und Aussehens ist, ihren Einheitspunkt bildet. Seine Gegenwärtigkeit oder Wirklichkeit stammt nicht von ihm her, sondern wird dadurch, daß ich

ihn gegenwärtig für mich habe, jeweils schon voll ausgemacht. Bei ihm empfängt sein Sein und Aussehen nicht die Einheit normierend von ihm her, sondern er wird als gedachter Einheitspunkt von Sein und Aussehen erst vom Sein und Aussehen her „verwirklicht", zur Einheit eines Seienden aufgebaut. Dieser „Aufbau" ist bei ihm kein bloßer „Nachvollzug", sondern „Schöpfung". Er, der Gegenstand, „wird" durch diese „Konstituierung im Bewußtsein". Daß in bezug auf die vielen, die möglicherweise denkend und anschauend diesen „Aufbau" vollziehen, von ihm selbst wieder ein allgemeines identisches εἶδος (Sinn) oder eine ebenso identische Sinn-Bildlichkeit abstrahierbar ist, ist ohne weiteres klar. b) Der unmögliche Gegenstand. Er besteht eigentlich nur in dem unvollziehbaren Versuch des einheitlichen Aufbaus eines intentionalen Gegenstandes durch Synthetisierung verschiedenartigen sich gegenseitig ausschließenden und daher nicht synthetisierbaren Seins (und Aussehens). Indem dieser Versuch in gleicher Weise von vielen versuchbar ist, gibt es einheitliche Aussagen über das Versuchte, da der Versuch aber von niemand zu Ende vollziehbar ist, so hat der Gegenstand kein einheitliches Wesen und Sein, und es sind über ihn daher nur negative Aussagen möglich. Die operatio des Ihn-denkens kann hier wesensmäßig nicht und in keinem Stadium zur Identität von Bewußtsein und Bewußt-Sein gelangen und bleibt daher auch wesensmäßig in operativer Unvollendbarkeit.

Fassen wir die Ergebnisse dieses Paragraphen hier kurz zusammen: Zunächst schieden wir den Gegebenheitsmodus vom Seinsmodus. Da das Sein eines Seienden sich uns in einem besonderen und speziellen Sinne als „Inhalt eines

Bewußtseins" ergab, so versuchten wir hierauf über seine möglichen „Arten" oder „Weisen" einen Überblick zu gewinnen: Von der Präsenz und dem Präsenten her unterscheiden wir Wirklichsein und Möglichsein als formale Modi der Präsenz (bzw. der gegenständlichen Präsenzmöglichkeit), denen wir materiale Grundmodifikationen des Präsenten gegenüberstellten (wie Menschsein, Tiersein, Dingsein), um als vermittelnde Zwischenstufe die materialen Modi der Präsenz oder die formalen des Präsenten (Vorhandenheit, Lebendigkeit, Existenz) schließlich zu finden. In der Einheit des für ein endliches Bewußtsein Gegebenen hatte sich vorher als unter einen verschiedenen Begriff von „gegeben", „bewußt" fallend der Unterschied von Sein und Seiendem ergeben. Idealität (Idealsein) (a) und Realität (Realsein) (b) bestimmten wir dann durch (a) die spezifische Zuordnung zum Sein als dem wesenhaft auf die Präsenz Bezogenen und (b) zum Seienden als dem nur faktisch in die Präsenz Eintretenden. Der Grund aller Idealität aber wurde in dem dem Sein wesenhaften gegenständlichen Wahrsein als der gegen Möglichkeit und Wirklichkeit indifferenten Präsenz ermittelt. Die Idealität des Seins als allgemeines Sein für die Seienden nannten wir „noematische Idealität", die als Sinn für die vielen „Denkakte" noetische. Dieser Begriff fiel jedoch mit dem der „noematischen Idealität" Husserls in keiner Weise zusammen. Vielmehr fanden wir den eigentlichen Begriff des „Noematischen" als vom „Idealen" zu trennenden. Noematisch war uns der gleichmäßig Sein und Seiendes umfassende Begriff des Seinsmodus des Gegebenen qua Gegebenen. Ein Seiendes oder ein Sachverhalt wurden, sobald sie ausdrücklich in ihrem jeweiligen Gegebensein in einem faktischen Be-

wußtsein betrachtet wurden, zur individuellen Bedeutung oder zum individuellen Sinn dieses jeweiligen Bewußtseins. Von der in sich gegliederten Einheit des noematisch Gegebenen aus unterschieden sich als die zwei Grundweisen (Grundeinheitsweisen) von Gegenständlichkeit das Objekt (Gegenstand) und der Sachverhalt (Gegenständlichkeit) und ebenso wurde ihre notwendige gegenseitige Zusammengehörigkeit klar gerade aus der notwendigen Stufung des Präsentseins im endlichen Bewußtsein. Und schließlich fanden wir als Zwischenstufe zwischen der abstrakten Idealität des Seins, der Realität des Seienden und auch dem bestehenden Sachverhalt in keiner Weise zuzuordnen, die eidetische Phänomenalität des abstrakten Objekts, des Typs oder Schemas. Mit der Betrachtung dieses Phänomenalseins werden wir sogleich den nächsten Paragraphen beginnen. Und am Ende stand abseits von all diesen „echten", „objektiven" Gegenständen und Gegenständlichkeiten des Bewußtseins der „unechte", fingierte bzw. unmögliche Gegenstand, bei dem Sein und Seiendes als gleichmäßig in der Präsenz selbst anwesend ihre „echte" Unterschiedenheit zugunsten des ersteren aufgaben.

Die Aufrollung der Schematik der Seinsbestimmungen und ihres Verhältnisses zum Bewußtsein hat nun auch bereits positiv gezeigt, wie und warum wir uns überall von den „gegenstandstheoretischen" Grundaufstellungen Meinongs, die zu Anfang dieser Arbeit dargestellt wurden, unterscheiden, ohne aber die fruchtbaren Ansätze in diesen Aufstellungen zu verkennen. Eine besondere Konfrontation und Auseinandersetzung ist daher hier nicht mehr vonnöten. Wir müssen nun im nächsten Paragraphen die Auf-

rollung der Seinsbestimmungen mit der Behandlung des Phänomenalseins sowie des physischen und psychischen Realseins zu Ende führen.

§ 3. Physisch und psychisch.

In den vorhergehenden Paragraphen haben wir öfters Sein und Aussehen zusammen genannt. Dieses Zusammennennen durfte uns nicht zu einem Zusammenwerfen beider Begriffe verleiten. Wir sagten daher auch die Idealität nur vom Sein aus, nicht vom Aussehen. Dieses ist vielmehr zunächst individuell. Im Typ oder allgemeinen Objekt fanden wir eine Gegenständlichkeit, die gleichsam zwischen dem Sein und Seienden stehend, beide zentral durch das Aussehen band, Idealität und Realität in seiner eidetischen Phänomenalität zusammenführte. Wie hiermit schon angedeutet war, bestimmen wir den Seinsmodus des Aussehens[1] selbst wieder als Phänomenalsein. Diese Phänomenalität ist in ihrer Zwei-Deutigkeit ontologisch nicht leicht zu bestimmen.

Bei einem physischen (der Begriff des Physischen bleibt dabei noch näherer Bestimmung vorbehalten) Seienden ist das Aussehen ein „Accidentelles". Was bedeutet diese Accidentalität des Aussehens? Accidentalität oder Zufälligkeit sagen wir in negativer Gegenüberstellung zum „Notwendigen" von dem am Seienden aus, was nicht unmittelbar und an ihm selbst verstanden werden kann.

---

[1] Die nähere Unterscheidung zwischen Aussehen und Fülle bleibt dem nächsten Kapitel vorbehalten.

Unmittelbar verstanden oder begriffen ist jeweils das Sein (oder das Sein ist das unmittelbar Verstandene oder Begriffene); lassen wir hier die zu Anfang des letzten Paragraphen gekennzeichneten formalen Seinsmodi beiseite und beschränken uns auf die „materialen": so ist am Gegenstande selbst und durch nichts anderes verstanden und begriffen nur jenes Sein, das wir mit dem Ausdruck „Wesen", „Wesens-Sein", „Was-Sein", „Form", „Begriff der Sache" etc. belegen, also jenes „materiale" Sein, das dem Seienden selbst und nicht ihm in seinem Verhältnis zu anderem Seienden zukommt. Dagegen ist das Ähnlichsein, Gleichsein, Nebeneinandersein, das Gedachtsein von, das Berührtsein durch, das Angetansein mit, das Früher- und Spätersein als accidentelles, d. h. relatives, ihm nur durch den Bezug auf etwas anderes zufallendes Sein eines Seienden. Accidentelles Sein ist relatives d. h. also nicht am jeweiligen Seienden selbst und alleinverstandenes Sein, „substanzielles" Sein das materiale (d. h. Was-) Sein des Gegenstandes selbst. Das accidentelle Sein erfüllt zwar so die Bedingungen der unmittelbaren Verstandenheit, die einem jeden Sein zukommt, trennt sich aber vom Wesen, Begriff oder Wassein durch das Nicht des Verstehens „an ihm selbst" (dem einzelnen Seienden nämlich). Das Aussehen aber genügt keiner von beiden Bedingungen, da es überhaupt nicht verstanden ist. Es ist zwar unmittelbar da, aber unmittelbar Angeschautes, nicht unmittelbar Verstandenes, Begriffenes. Es ist also zwar unmittelbar da, aber als das Fremde, nicht in der Habe „Durchdrungene" oder „Durchdringbare", sondern als das, das einfach hingenommen werden muss. Und es ist ebenfalls am Gegenstande selbst,

kein durch einen Vergleich mit einem anderen „Gewonnenes", ja es ist in seiner „Individualität" viel mehr an die „Leibhaftigkeit dieses Seienden selbst geknüpft als das Sein in seiner Allgemeinheit. Relatives categoriales Sein wie unmittelbares Aussehen als relatives (categoriales) und als sinnliches Accidens (oder „Qualität") sind also zusammen der Bereich des „Zu-Fälligen", da das Notwendige eben das als notwendig (d. h. durch es selbst schon) Verstandene ist.

Gerade insofern wir aber das Aussehen als „Accidens" oder „accidentelle Bestimmung" des Seienden nehmen, ist es ein „Sein": ist es Farbigsein, nicht Farbe, Rundsein, nicht Gestalt[1] etc. Farbigsein ist nicht Farbe, sondern ist die als Aussehen des Farbigen selbst wieder begriffene Farbe, also „Farbigkeit", und erst in der Begriffenheit ist die Farbe ein Sein. Aber die Er- und Begriffenheit ist nur eine ihr implizite Möglichkeit und eignet ihr nicht schon ursprünglich explizit. Denn in ihrer eigensten Farbigkeit ist die Farbe selbst kein Begreifbares. Ihre Gehabtheit ist hier nicht die umgriffene Begriffenheit, ihr Für-mich-da-sein ist nur das Vor-mir-stehen, das „vor meinem Blicke" und nicht das „in meinem Verstehen". So hält das („sinnliche") Aussehen die Mitte zwischen dem Unbegriffenen-Unbegreifbaren-Draussenbleibenden des Seienden (seiner „Materie") und dem begriffenen, begreifbaren, unmittelbar selbst anwesenden Sein; ja es ist einerseits gerade dieses Unbegreifbare-Unumgreifbare-Nichteintretende des Seien-

[1] Der Unterschied dieser beiden Beispiele wird erst bei der Auseinanderhaltung von Aussehen im weiteren Sinn und von „Fülle" sichtbar werden. Siehe vorige Anmerkung.

den selbst, das Seiende als das ganz Andere und Fremde, wie es dennoch sich dem endlichen Bewusstsein nicht ganz verweigern kann, sondern sich-zeigend sich ihm auch noch gibt: eben in seinem „Aussehen". Das Aussehen ist die Weise, wie das Unbegreifbare des Seienden, die Materie, doch noch anwesend ist, sich in diesem ihrem Anwesendsein jedoch gerade als „Draussenbleibendes" manifestierend. Nur in Bezug auf diese verschiedene Art der Anwesenheit hat es überhaupt einen Sinn, das „Aussehen" das „Äussere" der Dinge zu nennen. Indem nun aber gerade das Unbegreifbare, sofern es unbegreifbar ist, im sinnlichen Aussehen sich verbergend (sogar gerade als sich Verbergendes) enthüllt, erhält das Aussehen einen besonderen Bezug auf das Einzelne und Jeweilige, d. h. das individuelle Seiende als Individuelles. Denn das Seiende ist ja gerade im Unterschied von seinem Sein die Einheit des Begreifbaren (des Seins, der „Form") mit der Unbegreifbarkeit (der „Materie") und nur in dieser Einheit gibt es Seiendes, nur durch die Einheit mit dem jeweils Unbegreifbaren Einzelnes (individuatio de materia); das gegebene Einzelne in seiner Einzelnheit ist so von vornherein durch Einheit geeinigtes. Das Sein ist also das, was die vielen Seienden jeweils uns von sich geben können, weil wir die vielen „Denkenden" (d. h. Bewusstseinhabenden) es empfangen können, von vornherein in der („apriorischen") Möglichkeit sind, es zu haben. Es ist das, was von dem vielen (Seienden) für die vielen (Denkenden) immer und jederzeit präsentmöglich oder begreifbar ist (das daher auch immer reproduziert, vergegenwärtigt, vorgestellt werden kann, selbst ohne dass das

Seiende „wirklich" ist.) So ist das Sein als Einheit der identischen Möglichkeit vieler Gegenstände (die je nach den Grundunterschieden dieser Möglichkeit in Gattungen und Arten sich stufen) und der identischen Möglichkeit vieler Bewusstseinhabender (deren Bewusstseinshaben je nach den Grundunterschieden dieser Möglichkeit in verschiedene „Grundklassen" oder „Dimensionen" „psychischer Phänomene" zerfallen) ein Allgemeines (ohne dass diese Allgemeinheit jeweils ausdrücklich, „thematisch"[1] sein müsste). Jedes Seiende aber ist individuell, ein Einzelnes, Unbekanntes, im allgemeinen Sein nie ganz Bekanntwerdendes. Ja dazu, daß dieses einzelne Seiende sich überhaupt im Sein bekannt geben kann, d. h. wirklich sein Sein uns geben kann, dazu daß das (im Sein notwendige) Seiende eines Seins nicht nur irgendein beliebiges X sei, sondern gerade dieses Seiende in seiner spezifischen enthüllten Unenthüllbarkeit, dazu bedarf es notwendig einer „Vermittlung" zwischen der allgemeinen Bekanntheit des Seins und der jeweiligen einzelnen Verborgenheit. Und dies ist die spezifische Funktion des Aussehens, das dadurch, daß es das Unbegreifbare in seiner Unbegreifbarkeit in die Präsenz zwingt, d. h. gegenwärtig macht, es ermöglicht, daß sich das Sein gerade als das Sein nicht eines beliebigen Gegenstandes, sondern dieses im Sichgeben und Anwesendsein doch draußenbleibenden Seienden ausweist. Nur dadurch, daß das Sein von vornherein durch das Aussehen infiziert, d. h. in sich auf Aussehen angewiesen, ist, kann es das Sein gerade dieses bestimmten Seienden sein, steigt es

[1] Der Ausdruck „thematisch" von Heidegger.

von der „leeren Allgemeinheit" zur Gefülltheit durch ein bestimmtes reales Seiendes. So ist das Aussehen in gleicher Weise dem Sein des Seienden wie dem Seienden des Seins zugeordnet. Von hier aus läßt sich mit Recht die Frage stellen, ob das Aussehen in dieser seiner Zentralstellung nicht auch das „Zentrale" im Sinne des Wesentlichen des Bewußtseins ist, d. h. den Begriff des Bewußtseins von sich und seinem Anschauen als der ursprünglichsten Habe aus bestimmt. Gerade die leere Unbestimmtheit des nicht mit dem Aussehen verbundenen Seins scheint auf das Aussehen und Ansehen als tragende Mitte zu deuten. Das Be-Greifen erhält dann von hier aus eine Hilfsstellung zum reinen An-Sehen, das gefüllte Vormirstehen des reinen Anschauens ist dann eigentlichere Habe als das die Fülle ausmerzende Durchdrungenhaben des Verstandes „im Begriff". Hierbei kann man darauf hinweisen, daß begreifendes Bewußtsein, Geist, λόγος oder Vernunft nur allzuleicht in dem, was sie haben, das vergessen, was sie nicht haben, und damit auch die notwendige Einheit von Gehabtem und Nichtgehabtem übersehen. Das Seiende selbst als dieses (wiederum selbst in irgendeiner Weise gehabte) Ganze wird dann leeres X, x-beliebige Gleichgültigkeit, und der Begriff, der doch wesensmäßig als das Begriffene des ganzen Seienden nur auf ein anderes (eben dies ganze Seiende) bezüglicher, hinweisender Teil ist, wird dann zu einem „leeren" Begriff, weil er sich von der „Sache" abgetrennt hat und sich für sich setzt. Und nur das Aussehen als wesenhaft zum Sein gehöriges verhindert seine Abtrennung vom konkreten Seienden. Nur es verbürgt die einheitliche konkrete Ganzheit des Begriffenen und Unbegreifbaren und das heißt die gegebene

gefüllte Ganzheit des gegebenen Gegenstandes selbst. Aus dieser Mittelstellung des Ansehens heraus läßt sich die Frage stellen, ob bei der ursprünglichen Gleichheit εἶδος-species[1] in ihrem Auseinandertreten in Idee, Begriff einerseits und Aussehen andererseits eines dieser beiden (Begriff-εἶδος oder Gestalt-species[2]) den Vorgang der Ursprünglichkeit habe und das andere nur abgeleitet sei, oder ob beide in einem Dritten wurzeln. Hier in „logischen Untersuchungen" muß das unentschieden bleiben, obgleich sich diese „logischen Untersuchungen" dafür offen halten müssen, daß von hier aus ihre Wurzel und ihr Ansatz erschütterbar ist, ihr Ansatz, der (auch in diesen Untersuchungen) darin besteht, daß das Sein, als Begriffenes gefaßt, das im eigentlichsten Sinne Gehabte des Bewußtseins darstellt und in diesem so die „Vernunft" einen bestimmenden Vorrang erhält.

Dieser hier erwähnte hypothetische Vorrang der Vernunft (nicht der theoretischen auf Erfassung ausgehenden Intellectualität wie bei Meinong) und ihres Korrelates, des Seins, innerhalb der Bewußtseinshabe ist jedoch kein Vorrang im Hinblick auf die Bewußtheit und ihren Grad[3].

---

[1] Vgl. die ursprüngliche Bedeutung von species nach dem Handwörterbuch von Stowasser: Species I. ursprünglich: 1. Anblick, Aussehen; 2. Gestalt, Erscheinung; 3. Schein, Anschein. II. übertragen: 1. Vorstellung, Begriff, Idee; 2. Musterbild, Ideal; 3. Art einer Gattung. – Vgl. die Synthesis speciosa bei Kant als die figürliche Synthesis des Angeschauten in der Anschauung.

[2] Species hier jeweils im verengerten Sinne von species sensibilis qua Aussehen.

[3] Wie bei Meinongs Erlebensbegriff. Vgl. S. 31/32 ff. dieser Arbeit.

Vielmehr ist das von vornherein zum Sein gehörige Aussehen genau so bewußt wie dieses selbst; der Grund, warum das Sein als „eigentlicher" gehabt bezeichnet wurde als das Aussehen, liegt dagegen darin, daß es innerhalb der Habe mehr als das „Eigene" des Subjektes von diesem aus angesehen wird. Diese „Eigentlichkeit" bezeichnet also hier weder die grössere Ursprünglichkeit einer bestimmten Habe, noch einen Grad des Habens selbst, sondern einen bestimmten Modus des Wie des Gehabten: den Modus eben, wo das Gehabte als eigen, Eigentum, als ursprünglichst zu uns gehörend und uns (zu-) gehörig gehabt wird. Mit Hilfe der juristischen Kategorien von „Besitz" und „Eigentum" werden wir diesen Unterschied im nächsten Kapitel klarer herausstellen. Dort wird auch erst aufhellbar sein, warum und inwiefern das Sein „eigener" sein soll als das Aussehen, und wie eine solche Behauptung auf eine bestimmte Ansetzung des Wesens des Menschen zurückgeht.

Die eben skizzierte Mittelstellung zwischen Sein und Seiendem selbst (bzw. der Materie des Seienden) bestimmt unsere Aussage über das Aussehen. Farbe, Figur, Geruch, das Beisammen der Berührung, sind sinnliche Bestimmungen, Aussehen. Als solche werden sie „real" genannt; eigentlich real aber ist nur das Farbige, Gestaltete, Riechende, Sichberührende. Aber da es als engstens dem Seienden in seiner physisch-materiellen Realität zugehört als das „Erscheinen" oder „Aussehen", d. h. Vor-uns-hintreten, gerade des Seienden in seiner unbegreifbaren Materie, so partizipiert das Aussehen an dieser Realität. Da es aber nicht das („grenzbegrifflich") Draußenbleibende, Materielle ist, son-

dern das, was das Draußenbleibende eben doch noch in die Habe hereinbringt (weswegen dieses Draußenbleiben „grenzbegrifflich" von uns genannt wird) und als solches in der Habe „immanent" (wenn auch nur als „da", und nicht in der völligen Weise des „Begriffenen" gehabt) ist, so ist es durch die unmittelbare Selbstpräsenz mit dem Sein gleichzustellen und partizipiert so an dessen wesensmäßiger Korrelation zum Bewußt-Sein. Diese Korrelation besteht darin, dass es zwar nicht gleichsam das von uns schon irgendwie immer Gehabte ist wie das Sein, sondern das, für das wir schon immer bereit sind, daß es von sich aus und als das Andere in unsere Habe einmal „hereinkäme". In dieser Zwischenstellung zwischen Realität und Idealität besteht nun der eigentliche Grundcharakter der Phänomenalität, weil das Sein des Aussehens eben in diesem *ἀποφαίνεσθαι* seinen Grund hat. Hiermit haben wir den Seinsmodus des Aussehens bestimmt. In dieser Phänomenalität könnte man das Aussehen ein „reales Sein" nennen, im Gegensatz zum eigentlichen „idealen" oder „kategorialen" Sein einerseits und zum realen Seienden andererseits. Die „Phänomenalität" der „Qualitäten", die wir so herausgearbeitet haben, hat nichts mit einem „nur subjektiven oder unechten Sein" des Aussehens zu tun. Die Bezogenheit auf die mögliche Habe (ja sogar auf die jeweilige individuelle Eigenart dieser Habe) ist ihm allerdings selbstverständlich, aber ebensosehr die ursprüngliche Zugehörigkeit zum Seienden selbst, ja sogar zu dessen „physischer Materialität". Von hier ergibt sich jener Aspekt der Farbe, den Hedwig Conrad-Martius öfters erwähnt: daß die Farbe als ein Materielles doch schon so durch und durch immate-

riell ist, daß sie die Grenzscheide von Materialität und Immaterialität bildet. Ebenfalls ist von hier aus nun verständlich, daß die Farbe, da sie kein Seiendes ist, so sie für sich gegeben sein soll, erst vom Seienden abstrahiert werden muß und doch in der Abstraktion wieder gleichsam selbständig und gleichgültig gegen ihren diskursiven Bezug auf ihr Seiendes gefüllt und selbständig dastehen kann.

Mit diesen letzten Untersuchungen sind wir vom „Phänomenalen" bereits zum Begriff des „Physischen" und der „Materie" gelangt. Physisch ist das Seiende, sofern es gerade in seiner Einheit die Materie umfaßt. Unser hier gewonnener Begriff von Materie ist also nicht primär bestimmt durch Extensität oder ähnliche Bestimmungen, die ihr gerade wieder nur in ihrem gegebenen Aussehen zukommen, sondern durch ihr grundlegendes Verhältnis zur Bewußtseinshabe überhaupt: als das Unbegreifbare, der vorgängigen Besitzergreifung Widerstand Leistende, das nicht in den Akt des Begreifens Eintretende und so von der Habe des Bewußtseins aus gesehen Negative, als das als Objekt nie mit dem Subjekt identisch Werdende, sondern diese Identität nur für sein es zeigendes Aussehen Zulassende. Von dieser Negativität der Unbegreifbarkeit aus wurde die Materie in der Philosophiegeschichte das „Ungeistige" genannt als das dem endlichen, menschlichen, geistigen Begreifen Unzugängliche und doch nicht positiv Unendliche, welches letztere sich auch nicht mehr sinnlich zeigt. Von hier aus als das Negative ist sie das „Unbestimmte", d. h. das in keiner verstandenen Seinsbestimmung schon Enthaltene, als das Unbestimmte das rein „Potentielle," das nie von selbst „da" ist, d. h. Sein ist, d. h. geistig verstan-

den-gehabt, d. h. „geformt" ist. Denn sie ist immer das am Seienden, das in der „Formung" kategorialer Seinsbestimmung eben nicht schon enthalten ist, sondern sich nur in und durch die „Sinnlichkeit" kundtut, die hierdurch auch als jenes „Vermögen" bestimmt werden kann, das nur empfangend (rezeptiv) anzeigt und nicht im spontanen Umgreifen erobernd ergreift. Ihr (der Materie) gegenüber wird das Sein darum „aktuell" oder „Aktualität verleihend" ausgesagt, weil es als wesensmäßig auf Bewußtsein hingeordnetes auch das ist, auf das Bewußtsein wesensmäßig und schon immer hingeordnet ist: das heißt aber, Sein ist das schon immer („a priori") verstandene Fürmichsein eines jeden Gegenstandes, seine „apriorischen" Möglichkeiten, gegeben zu sein; und damit ist das Sein von Anfang an immer und je in einer allgemeinsten Allgemeinheit, die alle im vorigen Paragraphen erwähnten speziellen Allgemeinheiten „actu implicite"[1] in den unentfalteten Möglichkeiten des sich entfaltenden Bewußtseins enthält, da, präsent, aktuell oder wirklich in dem Sinne, der die eigentliche „Verwirklichung" und das Werden ausschließt[2]. Das im Verstehen Verstandene ist nicht an die Anwesenheit des jeweiligen Seienden gebunden; das „Aussehen" dagegen kommt erst zu einem Gesehensein, so in ihm der einzelne Gegenstand jeweils zu uns „kommt", also gerade noch nicht immer schon da ist. Und die Bindung des immer schon verstandenen Seins und der nie verstehbaren, nur aussehenden Materie ist der wirklich physische Gegenstand, der sich uns dann als wirklich

[1] Ein von Thomas herrührender Lieblingsausdruck P. D. Feulings.
[2] So die Bestimmung des Seins bei Aristoteles, Thomas, Kant, Hegel.

gibt, so er keine restlos verstandene Gegenständlichkeit (d. h. Sein) ist, sondern von sich aus in allem Begreifen der anwesend doch draußen bleibende Materielle ist und bei aller „Möglichkeit" weiter bestimmt zu werden (d. h. eben sich doch noch als Nichtmaterie zu enthüllen) für unser endliches Bewußtsein bei allem unendlichen Fortgang der Habungen eben doch immer als reine, d. h. unbestimmbare, sich nie restlos in Seinsbestimmungen auflösbare und reine Präsenzwirklichkeit oder Da-heit erlangbare Möglichkeit erweist. Und dieses „Physischsein", „Materiellsein" ist wiederum die Bedingung, daß der Gegenstand als wirklicher nicht in seinem Sein aufgehend ist und doch in diesem aktuell anwesend sein kann und dieses allgemeine und begriffene Sein zum Begriff eines in ihm vom Begreifen unabhängigen Gegenwärtigen, Begriffenen wird. Am einheitlichen Seienden unterscheiden sich so nach dem Grade oder der Stufe der Gehabtheit, d. h. „Inhaltlichkeit" das völlig (und schon immer) gehabte Sein, das daseiende Aussehen und die immanent-transmanente Materie, wodurch das Seiende die „Eigenschaft" gewinnt, „bewußt zu sein", ohne daß es „nur bewußt" wäre, d. h. im Bewußt-Sein aufginge. Ebenso hat sich hierdurch für uns gezeigt, daß, wie alle Begriffe des Seins, so auch der Begriff der Materie kein absoluter ist, sondern daß für Gott oder den unendlichen Geist, für den es kein unbegreifbar Entgegenstehendes mehr geben kann, es auch keine Materie gibt, sondern diese einen wesentlichen Bezug zur menschlichen Endlichkeit aufweist. Ebenso ist es verständlich, daß für den in seinem Begreifen immer weiter vordringenden Physiker sich die Materie immer mehr auflöst in Begriffenes, aber daß diese Entmaterialisierung der

Materie gerade infolge unserer Endlichkeit nur eine scheinbare bleiben muß.

Hiermit haben wir nun die Struktur des Bewußtseins von der seines „Inhalts" her, d. h. von dem in ihm Gegebenen als Gegebenen umrissen. Der Ausgang von der Gegebenheit brachte in den Begriff und die Struktur des Bewußtseins gleichsam etwas allzu Statisches. Denn wir betrachteten es ganz vom Objekt, nicht aber vom Subjekte her, als dessen Sein das Bewußtsein „psychisch" genannt wird, oder besser das (das Subjekt), sofern es das Bewußtsein als sein Sein hat, psychisch genannt wird. Psychisch ist die Seinsbestimmung des Subjektes, sofern es hat, sofern es sich verhält, begreift oder hinblickt, zu ergreifen versucht und schließlich im bewußten Objekt, das es zum Seinigen gemacht hat, ruht. Den „Inhalt", d. h. die Gegebenheit oder den Gegenstand, kann man „auch-psychisch" nennen, soweit er eben notwendig zum Subjekt als sich zu ihm Verhaltendem oder ihn Habendem gehört und in dem Grade, als er hierzu gehört, an dem Sein des Subjektes partizipiert. Denn in der vollkommenen Habe erreicht ja das Subjekt eine oben bestimmte Identität mit dem Objekte (und hierdurch natürlich auch umgekehrt) und das Haben des Subjektes fällt mit dem Vormirsein des Objektes zusammen, Bewußtsein mit Bewußt-Sein. Es ist gerade die Eigenart des Subjektes, sofern es psychisch ist, auch Anderes zu sein, „quodammodo omnia", zu Anderem zu werden, in ihm aufzugehen. Aber wie das Seiende als ein immer auch außerhalb jeder Habe Bleibendes charakterisiert werden mußte, so kann auch das Subjekt nie völlig identisch werden mit seinem Objekte, sondern die partielle Identi-

tät vollzieht sich gerade im Sein und im Aussehen, die daher ebenso sehr dem Subjekte wie dem Objekte angehören. Als dieser Identitätspunkt ist das Sein sowohl forma intellectus, Wesen des Bewußtseins, wie forma intellecti, Wesen des bewußten Seienden. Und in diesem Sinne und in ihm allein ist Sein (und Aussehen) auch-psychisch, weil es auch Sein des Subjektes selbst ist, aber weder nur Sein des Subjektes noch dessen ganzes Sein. Im vollen und eigentlichen Sinne von psychisch sprechen wir nur, wenn wir das Bewußtsein (des Subjektes) nicht gerade dort und von dorther betrachten, wo es auch Bewußt-Sein (des Objektes) ist, sondern wo wir es gerade im Hinblick und in der Beziehung auf das Subjekt selbst ins Auge fassen als dessen operatives Erleben und Sein, das allerdings im Gegensatze zum Sein eines jeden Objektes die immanente Tendenz hat, in der Hingabe an das Andere auch das Andere (das Objekt) zu werden; und es in einem gewissen Sinne nur werden kann, weil es es auch irgendwie immer schon ist. Hiermit ist auch die Rede vom „psychischen" Inhalt nun formal geklärt. Aber ebensosehr ist sie auch nur formal geklärt, da wir die ganze Frage nach dem Bewußtsein oder Erleben eben vom Subjekte her noch nicht konkret angefaßt haben. Wir haben diese Seiten gestreift, wo wir von Spontaneität und Rezeptivität, von Verstand und Sinnlichkeit, von Begreifen und Nur-Ansehen, von originärem und explikativem Haben sprachen. Was nun die Bewußtseinshabe vom Subjekte her gesehen sei (ebenso: wie eventuell noch zu machende Unterschiede von psychisch und geistig zu fassen sind) bleibt am Ende dieses Abschnittes noch kurz zu erörtern. Bei dieser Erörterung

müssen wir uns immer vor Augen halten, daß es in ihr uns nur darum geht, den ontologischen Sinn von Bewußtsein und Bewußt-Sein herauszuarbeiten, indem wir ihn von dem aller anderen Seinsarten abheben. Wir vollziehen diese abschließende Erörterung im nächsten Kapitel vom Begriffe der cogitatio bei Husserl aus und haben dann den Begriff des Bewußtseins von der gegenständlichen Präsenz aus hinreichend geklärt, um nach einer kurzen Betrachtung der im Phänomen der Doppelpräsenz eines jeden Bewußtseins enthaltenen Selbstpräsenz endgültig an die Klärung des Wertbewußtseins im besonderen herangehen zu können.

Kapitel 3.

Betrachtungen über Spontaneität und Rezeptivität im Anschluß an den Bewußtseinsbegriff Edmund Husserls.

§ 1. Thesis und Intentionalität.

Der Bewußtseinsbegriff Edmund Husserls[1] beruht auf dem Begriff des „cogito" oder des Bewußtseinsaktes. Die „Aktmäßigkeit" des Bewußtseins ist das Charakteristische seiner Auffassung. Diese „Aktmäßigkeit" findet ihren Ausdruck darin, daß alles Bewußtsein als Akt „thetisch" ist. Dieses „Thesis-Sein" gilt nicht für jeden unselbständigen Bestandteil des Bewußtseins, sondern für dieses als wirkliches Bewußtsein von etwas und das heißt, sofern es einheitliche Verhaltung des Menschen zur Welt und ihren Gegenständen bedeutet.

Was ist in diesen Bestimmungen nun eigentlich gesagt? Und welche Wichtigkeit haben sie für eine subjektive Charakterisierung des Habens als Seinsart des Menschen?

---

[1] „Logische Untersuchungen", Halle 1899 f. u. öfters. „Ideen zu...." Halle 1913 etc.

Mit dem Grundbegriff des cogito, der alle Bewußtseinserscheinungen, sofern sie „selbständig" sind, d. h. ein wirkliches „Bewußtsein von" darstellen, umfassen soll, ist die Bewußtseinshabe als Gehabtheit des Gegenstandes im Sich-zu-ihm-Verhalten charakterisiert.

Indem das Bewußtsein und seine Habe als ein Sichverhalten-zu charakterisiert wird, soll dem Ausdruck gegeben werden, was man im allgemeinen die „Spontaneität" alles Bewußtseins nennen könnte. „Spontaneität" darf hier nicht mit Aktivität verwechselt werden, wie ihr Gegenbegriff der „Rezeptivität" nicht mit „Passivität" gleichgesetzt werden darf. Spontaneität kann so also weder ein bloßes Aktiv-Sein bedeuten als ein wirkendes Ausgerichtetsein worauf zu; noch nur besagen wollen, daß dies gegen oder auf etwas gehende Tätigsein sua sponte, d. h. „von selbst", „selbständig", „von sich aus" ohne fremde Hilfe aus dem betreffenden Seienden hervorginge, eventuell sogar in dem „eigenen Antrieb" oder „freien Willen" desselben seine einzige „Ursache" habe. Das genügt nicht. Das Entscheidende des „Sichverhaltens-zu" ist nicht, daß irgendeine Tätigkeit aus dem Ich hervorgeht, sondern daß es das Ich selbst ist, das herausgeht sua sponte und selbst und erst in diesem Sich-auf-etwas-zu-heraussetzen „ich" ist und sein kann. Wenn wir vom Begreifen und in ihm Ergriffenen her diese aktive Spontaneität nur als ein Greifen und Nehmen charakterisierten im Gegensatz zum passiven Erleiden oder Empfangen, würden wir das Entscheidende unterschlagen, das darin besteht, daß dieses Nehmen das Genommene vernimmt. Und das Wesentliche des Vernehmens wiederum ist, daß in ihm das Ich sich selbst ebenso

nimmt, indem es sein Anderes nimmt, im Vernehmen ursprünglich sich vor-nimmt, indem es etwas vor sich nimmt im Verhalten sich vor hält, indem es etwas vor sich hält. Es nimmt sich und wendet dies genommene Ich zu dem hin, was es nehmen will; ja sogar das Nehmen des Anderen und das Sich-nehmen ist identisch: das Sich-zu-etwas-Wenden, „Sich-zuwenden" ist = das andere vornehmen oder vor Augen halten. Die Identität von Bewußtsein und Bewußt-Sein bietet uns hier ihren dynamischen Aspekt. Das Verhalten[1] als Sichverhalten-zu ist also ein Sichnehmen und vor-die-Welt-Halten, was zugleich ein die-Welt-nehmen und sie-sich-Vorhalten ist. Dieses Halten hat seinen Sinn darin, daß es gleichzeitig beide zusammenhält, zusammen hält, aber kein drittes von den beiden Verschiedenes ist, sondern gleichzeitig beide erst im Zusammenhalt ermöglicht, sowohl das Sein des Ich qua Ich wie auch der Welt qua Welt in einem ist, bildet, aus sich herausbildet, indem beide, was sie sind, im Offensein für einander sind. Dieses Sich-vor-die-Welt und das heißt die-Welt-vor-sich-Halten ist gerade durch diese gedoppelte Identität, die nicht streng und eigentlich genug genommen werden kann und kein Bild ist[2], von jeder physischen Vorhaltung getrennt, bei

[1] „des Bewußtseins"; aber, wie oben gesagt, das Bewußtsein selbst verhält sich nicht, sondern ist das Gehaltensein oder – werden des Ichs vor die Welt und ihre Gegenstände und der Gegenstände der Welt vor das Ich, so sehr, daß das Ich nur im Vorgehaltensein und Sichvorhalten (das „sich" hierbei als Dativ und Accusativ genommen. Diese Doppeldeutigkeit des „Sich" bringt seine Doppelseitigkeit trefflich zum Ausdruck) Ich ist und Ichmöglichkeit hat.

[2] Der scholastische Satz: „ex intelligibili in actu et ex intellectu in actu fit unum" wird durch jedes quasi vor dem unum endgültig zer-

der diese Identität wesensmäßig ausgeschlossen ist. Das Vorstellen ist ein wirkliches Stellen. Es stellt sich vor den Gegenstand, d. h. das Ich vor den Gegenstand, und stellt den Gegenstand sich vor, d. h. den Gegenstand vor das Ich; und zwar so, daß dies kein gleichzeitiges, paralleles oder korrelatives Geschehen ist, sondern dasselbe, weil jedes (Ich und Gegenstand) zum Wesen des anderen gehört und nicht nur eine Beziehung zu ihm hat, die eventuell zwar ein proprium, aber nicht die essentia selbst sein mag. Denn diese Beziehung ist eben hier die innerste essentia und keine mit ihren beiden Fundamenten erst gesetzte und auf ihnen sich aufbauende ihnen zugehörige Relation; oder noch schärfer gefaßt und zwar vom Ich aus: Grund und Wesen des Ich ist eigentlich auch nicht, daß es bezogen wird oder in Beziehung steht, sondern es ist Ich nur als das „Sich" im Sich-Beziehen-auf, wesensmäßig ist es nur als dieses Sich im Sich-Bezug, was aber heißt: Der Bezug ist nicht so sehr sein Wesen, gehört nicht so sehr als Bestandteil zu seinem Wesen, sondern es gehört vielmehr als wesentlicher Bestandteil zu diesem Bezug. Und das besagt, weil das Ich des Bezogenseins und das Worauf des Beziehens gleichermaßen zum Wesen des Bezugs gehören, daß das Worauf dieses Bezugs von vornherein auch zum Wesen des Ich gehört und es mit ausmacht, das „andere" ihm, dem Ich, eigenes Strukturelement ist. Als Eigentümlichkeit der Bewußtseins-Spontaneität haben wir also gefunden, daß ihr spontanes „Tun" mit sich es zu tun hat,

---

stört, da die unitas beider im fieri nichts Hinzukommendes ist, sondern im strengsten Sinne den Grund der eigenen Möglichkeit beider bildet.

indem es (das Tun) etwas mit dem Gegenstand tut, und daß infolgedessen auch aus dem Wesen des Ich heraus „mit sich zu tun Haben" heißt, „es mit anderem als sich zu tun Haben". Jedes Erinnern ist ein Sich-erinnern-an-etwas und identisch hiermit ein „Etwas-sich-in-die-Erinnerung-Bringen. Und so lassen sich die Beispiele häufen. Für das aber, von dem wir ausgingen, für den Begriff der Thesis und des Thetischen, besagt das: *τίθημι* als Setzen, Stellen; Stellen: jedes Stellen als Stellen des Bewußtseins ist ein Sich-dazu-Stellen; indem ich dieses vorstelle, stelle ich mich so und so dazu und damit dazu ein. Die Grundmöglichkeiten des Stellens als Sich-dazu-Stellens oder Sich-Einstellens-auf sind die Einstellungen oder Grundeinstellungen, in denen als Grundmöglichkeiten des Stellung nehmenden Ich das sich in der Einstellung einstellende Wozu der Einstellung schon immer mit da sein muß und ihr entsprechend ist. Setzen: für das Setzen aber besagt das, daß jedes Setzen von etwas als Bewußtseinssetzung in Identität ein Setzen von Ich und Welt (Gegenstand) ist, d. h. aber ein Sich-einsetzen-für-etwas ist, daß Satz und Einsatz identisch, d. h. ursprünglichst zusammengehörig sind. Das Setzen ist nicht einfach ein Hinsetzen, sondern ein Für-mich-Setzen im Sich-dazu-setzen; indem ich also etwas für mich setze, setze ich mich für es – ein. Satz ist also Einsatz; Einsatz aber ist Hingabe. Im Sich-Hingeben-an konstituiert sich sowohl das An des Hingebens als auch das Ich als Sich der Hingabe. Das Stellen des etwas aber war Stellungnahme meiner selbst zu ihm, Sich-dazu-Stellen, Sich-in-Stellung-zu . . . stellen, sich einstellen-auf. Setzen im Sinne der Bewußtseinssetzung aber ist Bejahung, Ja-sagen. Und ebenso geschieht die Stellung-

nahme von mir zu etwas im Ja dazu. Im Ja setze ich mich für es ein und dazu, stelle ich mich zu ihm und bejahend setze ich auch es für mich, stelle es vor mich. Ja sage ich also zu mir in meinem Einsatz und damit zu meinem Einsatz und das Ja ist mein Einsatz und bejaht als Einsatz das „Für" dieses Einsatzes; die Thesis stellt also Sich-einsetzende Bejahung-von dar. Die Grundstruktur der Spontaneität liegt also im Ja-sagen, in dem das Ich sich bejahend ja zu etwas sagt; dadurch verhalte ich mich zu diesem Bejahten, indem ich ihm zustimme, ihm meine Stimme gebe und in meiner Stimme mich selbst: indem ich mich ihm zusage im zusagenden Anreden seiner *(κατηγορεῖν!)*, im Zustimmen zu ihm; und alles Zustimmen ist Einwilligen; ich gebe in der Bejahung ihm also meine Einwilligung, und die kann das Ich nur geben, wenn es sie selbst nimmt und hingibt und – da, wie oben gezeigt, das Zustimmen nicht so sehr ihm gehört als es dem Zustimmen zugehört – in ihr sich hingibt, hinstellt, zur Verfügung stellt, sich für es zur Verfügung stellt. Und so ist diese Thesis als Bejahung von vornherein ein Stellen und Setzen des Ich und des Gegenstandes, ein Zusammen-setzen zugleich und in Einheit. Aber wie sich nun schon öfters gezeigt hat, das Ich ist gar nicht ohne und außerhalb dieser Thesis, ist also kein Ich, das diese Thesis erst setzt und sich in ihr dann auch noch einmal wiederholend setzt, sondern ist nur Ich als Sich dieses Satzes. Das aber besagt mehreres: einmal, daß das Ich gar nicht im Setzen so vorgestellt ist, wie das „Objekt" dieses Setzens: das Objekt setze ich, das Ich aber, das Subjekt, setzt sich ein. Das aber besagt: in der Identität sind das eingesetzte Ich und das „Für" seines Einsatzes zwar in ursprünglichster Weise zusammen da und

identisch, diese Identität ist aber in sich von Anfang an „qualitativ differenziert"; nehmen wir ein Beispiel: ich sehe eine rote Kreisfläche; ohne auf das Zustandekommen dieses meines Bewußtseins im geringsten einzugehen, ist zu sagen, daß das Sehen der roten Kreisfläche (bzw. des roten Kreisflächigen) als Bewußtsein nichts anderes ist als ein bestimmtes Anwesendsein vor mir. Das Rotsein, Rundsein, Flächigsein dagegen ist wiederum nichts ohne den Bezug auf mich, weil auch es ein bestimmtes Anwesendsein für mich ist; ich aber bin nur ich, sofern und weil bei mir anwesend ist und ich anwesend bei . . . bin. Dieses selbe bestimmte Anwesendsein ist also in sich = Sehend-sein und = Farbige-Kreisfläche-sein. Als vor mir stehendes ist es, dasRotsein, das Rundsein etc., „mein" Sehen, in dem ich als Sehender bin, und in diesem Vormirstehen steht das Rote, Runde, Flächige vor, d. h. ist das Rot-, Rund- und Flächigsein „sein" Sein als Gesehenes, Vorgestelltes, in dem „es" als „tragendes" ist; dieses Sein ist also „mein" Sein und „sein" Sein, aber „mein" Sein ist es als Sehen, „sein" Sein als Rotsein, Rundsein und Flächigsein (denn ich sehe primär nicht Fläche, sondern Flächiges, d. h. „es" als Flaches). Und erst indem dieses identische Sein mein Sein ist als Sehen, wird das, was sieht, zum „Ich" dieses Sehens und kann erst jetzt als „mein" dieses Sein bezeichnen; und erst indem „es" dieses Sein als Rotsein, Rundsein und Flächigsein „trägt", ist dieses Tragende Gegenstand, Objekt, d. h. weltzugehörig, d. h. zu „meiner Welt" gehörig. Diese tragende Mitte des identischen Seins oder der ursprünglichen Thesis schöpft und schafft also zwar weder das Sehende noch das Gesehene in dem, daß sie sind, wohl aber macht diese Mitte der Einheit von Bewußtsein und Bewußt-Sein Ich und Welt zu dem,

was sie sind, d. h. macht sie in ihrem jeweilig zusammengehörigen „Gehalt" erst möglich. Die Weise wie das selbe Sein = Sein des Subjektes und die Weise wie es = Sein des Objektes ist, läßt sich in keiner Weise vergleichen, obgleich jede Möglichkeitsgrund der anderen ist; vielmehr besteht gerade in der Identität und Unvergleichbarkeit zusammen allein die Möglichkeit und Eigenart des Bewußtseins und Bewußt-Seins. Diese Identität nun gerade auf ihre qualitative Differenziertheit hin angesehen nennen wir „Intentionalität".

Intentionalität als Gerichtetheit ist so als philosophisches Problem wohl nur faßbar, wenn sie nicht zwischen schon festgesetzten Seienden die Richtung des einen derselben auf das andere bedeutet oder die „Fähigkeit" des einen derselben, sich auf das andere zu richten oder zu beziehen, sondern wenn die Gerichtetheit von Anfang an innerhalb der Identität angesetzt wird; der Identität eines Seins, das zwei Seienden verschiedener Seinsbereiche so zukommt, daß durch diese Identität gerade die verschiedene Seinsart beider gekennzeichnet wird und aus dieser Identität und ihrer Möglichkeit gerade der größte Unterschied im Bereich alles Seienden herausspringt: indem dasselbe Sein sowohl Sein des Subjektes wie des Objektes ist, welche beide nur in dieser Selbigkeit des Seins sind, was sie sind, und in ihr doch wieder gegenseitig unvergleichbar bleiben; dasselbe Sein als objektives und subjektives Sein hat in seiner Selbigkeit zwei Seiende so gebunden, daß sie in ihrem Gehalt als Objekt und Subjekt durch die Gemeinsamkeit dieses Seins jeweils bestimmt und doch in ihrer zusammengehörigen Bestimmtheit in keiner Weise austauschbar sind: relatio non

mutua. Das Wesen der Intentionalität als relatio non mutua muß also über die schwebende Noesis-Noema-Korrelation (Husserl) hinausgehend darin gesehen werden, daß hier die Identität als Relation auftritt, und als Relation nur auftreten kann, weil das Identische in seiner Identität die Unterschiede nicht aufhebt und beide Seiende zu einem verschmilzt, sondern in seiner Einigung ihnen in so verschiedenem Sinne zukommt, daß es sie gerade unaufhebbar entgegensetzend aufeinander bezieht: indem dasselbe Seinszukommen, was das Subjekt anbetrifft, dieses Subjekt zum Subjekt des Objektes macht und hierdurch dem letzteren sein objektives Sein verleiht, d. h. auch ein Seinszukommen in Bezug auf das Objekt ist, welches dieses Objekt qua Objekt des Subjektes möglich macht und es zum Gegenstand zugleich mit dem Gegenstandssubjekte konstituiert.

Von der dynamischen Betrachtung aus aber bezeichneten wir dieses (Subjekt und Gegenstand) identische Sein als ein Setzen und Ja-Sagen. Dann bedeutet Intentionalität als qualitative Differenziertheit in einer Identität: daß dieses Ja-Sagen in sich sowohl den Jasagenden als auch das Gesagte des Ja enthält, als Sagen identischerweise Sein des Sagenden und des Gesagten ist. Genauer müßte man feststellen, daß es ja als Sagen bereits primär vom Subjekte, dem Sagenden her, betrachtet ist, wie es vorher als Sein primär vom Objekte als dem Gesehenen her bestimmt war, weil es in dem gemeinsamen Zugehören gerade nicht gefaßt werden kann. Wie wir dort sagten: Farbigkeit ist Sichtbarkeit und aktuelle Farbigkeit ist Sehen, so jetzt: Sagen ist Gegenständlichkeit, und aktuelles Sagen und die anwesende Gegenständlichkeit des Gegenstandes sind identisch. Das Dingsein des Dinges

ist das Dingsagen als eine bestimmte Art bejahenden Ein-Satzes. Und in dieser innerlich qualitativ differenzierten Identität: daß dieses Sagen als meine Eingeseztheit mein Sein als Subjekt und als Hingesetztheit Sein des Dinges qua Objekt zugleich ist, besteht jene aufeinander beziehende und entgegensetzende Verknüpfung zweier unvergleichlich andersartiger Seiender, die wir Intentionalität nennen.

Wir verstehen diese Auslegung der Intentionalität vielleicht am besten durch Aristoteles. Im Buch Θ der Metaphysik, Kap. 6, 1048b 18–34, erläutert Aristoteles den Unterschied der *κίνησις* von jener eigentlichen *πρᾶξις τελεία*, die er *ἐνέργεια* nennt. Während bei einer menschlichen *κίνησις* wie der *ποίησις*, dem werktätigen Tun, dieses Tun sein Ende, Ziel, *τέλος* außer sich hat, indem z. B. durch die Hingabe an das Werk das Werk als außerhalb der Hingabe Stehendes wird und die Hingabe dann im Werk sein wird und nicht mehr in sich, sondern als eigentliche *κίνησις* und als Sein des Menschen aufgehört haben wird zu sein, d. h. eben außer sich gegangen sein wird, kann die eigentliche *πρᾶξις* immer in sich bleiben, in sich sich voll-enden, weil sie in ihrer Aktualität mit ihrem Werk identisch ist, selber ihr Werk ist. Werk, Ende und Ziel des *ὁρᾶν* ist das *ὁρᾶν*, Werk, Ende und Ziel des *νοεῖν* ist das *νοεῖν*: des Sehens die Sicht oder aktuelle Sehbarkeit qua Gesehenheit, des Erkennens die Erkenntnis oder aktuelle Erkennbarkeit qua Erkanntheit. Nun ist aber etwas nicht schlechthin und im allgemeinen sichtbar, sondern ist nur sichtbar als das und das, d. h. es ist jede Sicht eine bestimmte Sicht als, jede Erkenntnis eine bestimmte Erkenntnis als. Und das Als der Sicht und der Erkenntnis, das, als was etwas sichtbar und erkennbar, gesehen und er-

kannt ist, liegt der Sicht nicht so zugrunde, als könnte es selbst in sich unsichtbar, unerkennbar sein und käme erst hier „zu Tage"; sondern es kann vorher nur ungesehen, unerkannt sein im Sinne des nicht geschehenen aktuellen Vollzugs. Aber auch dann ist dieses Als von vornherein eine Art dieses Sichtbarseins selbst, ein bestimmtes und spezifiertes Sichtbar- und Erkennbarsein, das wohl im Augenblicke nicht erkannt, aber eben erkennbar, ungesehen aber eben sehbar ist. Das Als eines jeden Sehens und Erkennens ist also in sich als material-spezifizierte Form von Sehbarkeit und Erkennbarkeit von vornherein mit Sehen und Erkennen verbunden, als Sehbarkeit Erkennbarkeit allerdings nur in potenzieller Weise. Es ist das, was wir früher als Fürmichsein eines jeden Seienden bezeichneten. In der aktuellen cogitatio aber wird die Sichtbarkeit zur Sicht, die Erkennbarkeit zur Erkenntnis. Wie wir aber hörten, terminiert alles Sehen und „Erkennen als" – operativ-unvollendet aufgefaßt – in der Sicht und Erkenntnis als ihrem eigenen Ende, *τέλος*, der eigenen von ihnen ungetrennten, in ihnen bleibenden Vollendung; also spezifiert genommen ist jedes Sehen und Erkennen in seiner Vollendung selbst sein Als, und sein Als ist es selbst; *ὁρᾶ καὶ ἑώρακε, νοεῖ καὶ νενόηκε* ... etc. Nehmen wir zwei Beispiele: Farbigsein, z. B. Rotsein, ist ein bestimmtes Sichtbarsein (nicht „etwas", was ohne Bezug auf Sicht erst in diese gleichsam „hineinkommt"). Im aktuellen Sehen wird es aus diesem bestimmten Sichtbarsein zur Sicht, wird aus dem möglichen Da-Sein das wirkliche Da, und zwar nicht als allgemeines, sondern als material-bestimmtes. Dieses wirkliche material-bestimmte Da aber ist das, in dem alles Sehen terminiert, d. h. ist das aktuelle Sehen

selbst in seiner Ausübung *(ἐνεργείᾳ)*. Die *ἐνέργεια* als Sicht, d. h. als dies Da, ist also in einem aktuelle *πρᾶξις* des Menschen und aktuelles Sein des Gegenstandes, ist *αἴσθησις* und *αἰσθητόν*. Ferner: Dingsein, z. B. Substanzsein im Gegensatz zum Akzidenzsein und in der Verbindung mit diesem, ist ein bestimmtes Erkennbarsein (nicht „etwas", was ohne Bezug auf Erkennen, Setzen, Ja-Sagen gleichsam erst in diese „hineinkommt"). Wie Rotsein ein bestimmtes Sichtbarsein war, so ist Dingsein ein material-bestimmtes Setzbar- und Sagbar-Sein. Im aktuellen Sagen aber (wir meinen hier unter Sagen nicht irgendein „Reden", sondern jene Handlung des Jasagens als Einsatz und Satz, die wir als Wesen der Bewußtseinsspontaneität kennzeichneten), und Erkennen wird aus dem Erkennbarsein Erkenntnis, dem Setzbarsein Satz, dem Sagbarsein „Sage", wird aus dem möglichen Da-Sein das wirkliche Da, in dem alles Erkennen terminiert, ein Da, das das aktuelle Erkennen oder Sagen, das *νοεῖν*, in seiner Vollendung – *ἐνέργεια* – selbst ist, d. h. aber „Erkenntnis" ist. Dieses Da ist also in einem *νόησις* und *νοητόν*, als „Erkenntnis" *πρᾶξις* des Menschen und Sein des Seienden; in jener *πρᾶξις τελεία*, die Aristoteles *ἐνέργεια* nennt, ist operatio und operatum identisch, ist Rotsein = Rotsehen und Dingsagen = Dingsein. Dieses Identische aber des Sehens und Sagens sind darum für Aristoteles jene *ἁπλᾶ ὄντα*, die immer wahr sind. Substanzialität als eine bestimmte Sagbarkeit wird im wirklichen Sagen der *νόησις* jene „Sage", in der das potentiell unvollendete operative Sagen und die potentielle Sagbarkeit voll aktualisiert und identisch sind und von der als ihrem *τέλος* in der actualitas – *ἐνέργεια* her sie ihr Sein als potentielle erst schöpfen. Dieser Aspekt der *αἰσθητά* und

νοητά als *ἀσύνθετα* (im Gegensatz zum Seienden selbst und zum Sachverhalt selbst als *σύνθετα* oder in sich jeweils schon geeinigten und nur partiell identischen, partiell aber wiederum auch außerhalb jeder Identität stehenden) und jeweils wahren[1] weil mit *αἴσθησις* und *νόησις* selbst identischen (als ein Fürmichsein, mit dem in der aktuellen cogitatio, wie wir es früher ausdrückten, mein Füressein identisch wird), enthält die Wesensbestimmung der Intentionalität als qualitativ differenzierter Identität in einer Schärfe und Klarheit, die nach Aristoteles kaum wieder erreicht wurde. „Qualitativ-differenziert" nennen wir hierbei diese Identität, weil ihre „Sage" sich uns ja zugleich als Einsatz und Satz erwies, wobei in ihrer Identität das Sich des Setzens und das gesetzte Für des Einsatzes nicht verschwanden, sondern gerade im identisch-gemeinsamen Satz erst waren, was sie sind, in der unaufhebbaren Unterschiedenheit von Subjekt und Objekt.

§ 2. Kategorie und Fülle.

Von der eben erfolgten Wesensbestimmung der Intentionalität aus muß sich nun die innere Gegliedertheit des „Bewußtseins" oder „Bewußtseinsaktes" ergeben: Wir erläuterten von der Husserlschen These, daß jedes Bewußt-

---

[1] Vgl. Θ 10 und an vielen anderen Stellen, besonders in De anima. Zu der Heideggerischen Interpretation des *ἀληθὲς ὄν* als *κυριώτατα ὄν* ist damit in gar keiner Weise Stellung genommen, auch stützt sich diese Interpretation durchaus nicht hauptsächlich auf das Buch Θ. Ferner ist damit, daß uns der phänomenale Bewußtseinsansatz dieser Untersuchungen über den Gegensatz Idealismus-Realismus stellt, einer metaphysischen Entscheidung, deren Notwendigkeit in keiner Weise geleugnet wird, hiermit nicht vorgegriffen.

sein = cogitatio, d. h. thetisch sei, aus, was dieses Thesis-Sein bedeute. Diese Sinnklärung ist mit der Klärung der Begriffe von Satz und Einsatz, des beide umfassenden Ja und der Strukturbestimmung der Intentionalität geschehen. Nicht gefragt haben wir dabei: stimmt denn unser Ansatz, ist auch jedes menschliche Bewußtsein als solches thetisch, oder haben wir mit den letzen Erörterungen nicht nur die Struktur eines Teiles des Bewußtseins getroffen, den man eben „thetisches Bewußtsein" im Gegensatz zum unthetischen nennen könnte? Wir stellen uns voll auf den Boden der Husserlschen These, bei der erkannt ist, daß auch Hinnahme in sich nur nehmen kann, wenn sie wirklich zu-greift und auf-nimmt, also Nehmen ist; daß erst der Einsatz und die Bereitschaft des Sicheinsetzens eben „bereit" macht zum „Empfang", zur „Aufnahme". Und daß diese Bewußtseinsaufnahme, in der etwas wesensmäßig „als" aufgenommen wird, eben kein Erleiden von Zuständen ist, sondern eben „Bewußtsein von etwas", d. h. Aufnahme als etwas. Eines Als, das nicht einer auseinanderfaltenden Auseinanderlegung bedarf. So hätten wir kein Bewußtsein von Farbe in einem reinen, gefüllten und hinnehmend sehenden Anschauen, wenn wir nicht schon Farbiges sehen würden, d. h. das Hingenommene nicht wirklich als Farbiges aufnehmen würden. Denn erst in ihrer Funktion an diesem Farbigen ist die Farbe = Farbe. Die Frage, wie dem Tiere „kund wird", kann hier beiseitegelassen werden. Von Bewußtsein aber sprechen wir nur dann, wenn nicht schlechthin „kund wird", sondern wenn ein Ich etwas bewußt hat, d. h. ein Seiendes nicht bloß „affiziert", „berührt" wird, sondern Ich ist im sichentgegenstellenden Vorstellen eines Ge-

gebenen als etwas. Und das nannten wir Setzen; Bewußtsein ist also Ichbewußtsein, d. h. hat im Setzen sowohl schon sich dazu („in Beziehung") als auch entgegengesetzt, weil Ich nur ist als dieses andere, das durch das Bewußtsein anderem geeinigt ist. Und wenn es so als Ich hinnehmen nur im Sinne von entgegennehmen kann, muß es das andere als Entgegen, d. h. als anderes, und zwar als das und das bestimmte andere hinnehmen, um selbst Ich sein zu können. „Als das und das" heißt aber „als das und das seiend". Ichbewußtsein ist also auch Seinsbewußtsein. Die Hinnahme als ist durch das als in sich schon immer spontan, spricht etwas als das und das immer an. Dieses Als bedeutet also Ansprechen als seiend: als Ding-Seiendes, Farbig-Seiendes, dingseiend, farbigseiend etc. Alles Bewußtsein ist daher thetisch, weil es Seinsbewußtsein eines Ich ist, d. h. Bewußtsein, das ein Ich (a) von Seiendem als Seiendem (b) hat. Das sind bekannte Dinge. Sein aber ist nichts, was uns „affiziert", keine „Affektion" unserer selbst, unserer Sinne, nichts, das sich kund tut einem Seienden in einem reinen Hinnehmen oder einer reinen Sinnlichkeit, wobei wir von der Problematik dieser Begriffe hier ganz absehen. Zum Als gehört jenes oben charakterisierte in der Identität doppelseitige Setzen und Sagen, das mir das Fürmichsein des Seienden nehmend vor- und hinstellt im Sagen als. Da alles Bewußtsein wesensmäßig Seinsbewußtsein ist[1], Sein aber nichts ist, was sich irgendwie in jener Struktur kund tun könnte, die wir menschliche oder tierische

[1] So wie es Ichbewußtsein war, und Ichbewußtsein, weil es Seinsbewußtsein, Seinsbewußtsein, weil Ichbewußtsein, d. h. weil Ich und Sein des Seienden sich als Constitutiva eines Bewußtseins gegenseitig in ihrer Möglichkeit bedingen.

Sinnlichkeit zu nennen gewohnt sind, noch von deren Organen rezipiert werden könnte, sondern hingenommen nur werden kann, wenn es genommen oder gesetzt wird in einem Nehmen und Setzen, um dessen Charakterisierung wir uns oben mühten; darum also, weil menschliches Bewußtsein = Bewußtsein eines Ich (das, wie oben gezeigt, wesensmäßig in ihm als Sich eines Einsatzes ist) von einem Seienden (das, wie gezeigt, Seiendes ist, indem es als seiend im Satz des Einsatzes gesetzt ist) ist, darum also ist alles Bewußtsein spontan. Von dieser Spontaneität ausgehend, hatten wir nun als Wesenszug dieses Bewußtseins die Intentionalität gefunden als qualitativ differenzierte Identität des Sicheinsetzens und des im Satze Gesetzten als solchen in der aktuellen Vollendung des Bewußtseins als *ἐνέργεια*. In einem jeden Bewußtsein nennen wir nun das Identische eines jeden Bewußtseins, sofern es gerade ein Setzen und Sagen ist, Kategorie. Kategorie nennen wir jenes Fürmichsein[1] eines jeden Seienden, das so wesenhaft zu einem jeden bejahenden Setzen und einsetzenden Jasagen des Bewußtseins gehört, daß dieses Setzen und Sagen in seiner Vollendung mit ihm (dem Fürmichsein) identisch ist. Kategorie nennen wir jenes Gesagte, das in der „Sage" als vollendetem Ja mit dem Sagen und Sagenden identisch ist. Und Kategorie wiederum ist also jenes Für eines jeden Einsatzes qua Einsatzes, das zu diesem Einsatz von vornherein als zu seiner Ermöglichung gehört und in dessen aktuellem Da-Sein daher das Einsetzen vollendet und aufgehoben ruht. Kategorie ist jenes gesetzte Sein eines Seienden, welches zum Seinsetzen des

[1] Für mich als Bewußtseinhabenden.

Ich so notwendig gehört wie das Ich dieses Setzens, jenes Sein des Seienden, mit welchem das Setzen des Ich in der *νόησις ἐνεργείᾳ* identisch ist und das, so aus der Stellung eines Korrelates dieses Setzens in der aktuellen cogitatio zu dieser und ihrem Wesen selbst wird, und so in identischem Sinne Grundform des Seins als Seins und des Setzens als Setzens bedeutet[1]. Grundweisen und Grundmodifikationen eines spontanen (Ich-Seins-) Bewußtseins qua spontanem sind Grundweisen und Grundmodifikationen des Seins qua Seins, weil sie Grundweisen und Grundmodifikationen der Intentionalität, d. h. der qualitativ differenzierten Identität von Setzen (Sagen) des Ich und von Sein des Seienden sind. Diese Grundweisen und Grundmodifikationen dieser Identität: das nennen wir im eigentlichsten Sinne Kategorien. Dadurch, daß wir von der Kategorie als Grundform des Seins des Seienden sagen, daß sie nicht „schlechthin-ist" und schlechthin von uns getrennt werden kann, wie man das in einem gewissen Sinne vom Seienden selbst sagen kann, sondern daß sie „für-ist", dadurch ist zwar ihr untrennbarer, bis zur Identität gehender Bezug zum einsetzend-jasagenden „Denken", wie schon öfters, nochmals festgestellt und gekennzeichnet, die Kategorie aber deshalb nicht „subjektive Denkform" geworden, sondern vielmehr durch sie als „forma intellectus" das Denken selbst als objektives und gegenständliches erwiesen.

Damit, daß wir im Vorhergehenden betonten, des Bewußtseins, sofern es ein Setzen und Sagen ist, des Bewußtseins

[1] Definieren wir Anschauung als Daheit in und durch Dasselbigkeit, d. h. Präsenz in und durch Identität, so hat der Begriff „kategorialer Anschauung" als Präsenz des Seins in Identität mit Sagen nichts mehr geheimnisvolles, „mystisches" oder „intuitionistisches" an sich.

als setzenden-sagenden, usw., sprachen wir schon aus, daß das Bewußtsein nicht nur spontanes ist, daß die Spontaneität des Bewußtseins darauf angewiesen ist, ein schon Gegebenes als so und so seiend zu setzen; das heißt, schon ihr Alscharakter zeigt, daß sie nicht reine und schaffende Spontaneität ist, sondern daß die Vor- und Gegenstellung ihres Gegenstandes darauf beruht, daß sie ihn schon vorfindet. Dem menschlichen Bewußtsein muß ein Seiendes schon immer vorgegeben sein, es gelangt nie erst durch sich selbst zum Gegenstande, sucht und findet nicht erst sein Objekt und stellt die Beziehung zu ihm her, sondern findet es schon vor, d. h. ist als Bewußtsein schon immer bei ihm, und kann nur darum Bewußtsein von ihm sein, indem es den Gegenstand als vorgegebenen bewußt macht, d. h. ein Seins-Sagen von ihm und über ihn ist. Es kann also seinen Gegenstand nur in unschöpferischer Weise „konstituieren", ist aber allerdings auch nur durch diese, wenn auch unschöpferisch auf Vorgegebenheit angewiesene so doch spontane, Gegenstandskonstitution Bewußtsein. Diese Struktur des Bewußtseins als zwar konstituierenden und doch nicht schaffenden, sondern auf Vorgegebenheit angewiesenen Als-Bewußtseins ist als Faktum hinzunehmen und nicht wegzudiskutieren. Diese Vorgegebenheit geschieht nach üblicher Terminologie durch die „Sinnlichkeit". Indem also jedes Bewußtsein auf diese Vorgegebenheit angewiesen ist, ist es als „auch-sinnliches" und rezeptives zu bezeichnen. Erst innerhalb des ganzen Bewußtseins jedoch, d. h. innerhalb des „auch-spontanen", seinssetzenden, ichlichen Bewußtseins ist das in der Vorgegebenheit Vor-gegebene als gegeben für ein Bewußtsein, d. h. als gehabt, bewußt, erlebt oder vorgestellt zu bezeich-

nen. Die wesenhafte Angewiesenheit der Bewußtseinsspontaneität auf Vorgegebenheit charakterisiert sie in ihrem Alscharakter als in sich rezeptiv-spontaner, d. h. sinnlich-setzender, d. h. als ein Ja, das wohl mit dem Als seiner Bejahung, als das es sein Zu bejaht, identisch ist, das aber immer sein Zu, das es als das und das bejaht, schon erhalten haben muß, und zwar als ein solches Zu, das nie im Als und das heißt in ihm, dem Ja, ganz aufgeht. Jenes aber in der Bewußtseinsgegebenheit Gegebene, das sich in seiner (unmittelbaren, siehe voriges Kapitel) Gegebenheit als schon vorgegeben (und so nur indirekt zum Ja als Ja gehörig) ausweist; jenes Gegebene, mit dem das Bewußtsein identisch ist, insofern es gerade nicht ein Sagen und Setzen als Sagen und Setzen ist, sondern in Bezug auf das als auch im Setzen und Sagen noch Vorgegebenes, das es dann im Als erst als seiend bewußt macht, das Bewußtsein empfangend ist; jenes schon Empfangene-Gegebene also, was innerhalb der ganzen „Gegebenheit" infolge seiner Vorgegebenheit den Charakter des „sinnlich-gegeben" trägt, und so innerhalb des ganzen rezeptiven-setzenden Bewußtseins das schon gegebene Material alles Setzens und Seinssagens bedeutet: dies also nennen wir innerhalb des ganzen „Bewußtseins-von" betrachtet mit Husserl die Fülle des jeweiligen Bewußtseinsaktes. Isoliert aus dem Bewußtseinsakt als Ganzem herausgerissen, wird sie im allgemeinen „Empfindung" genannt. Die Fülle als sinnliche im Gegensatz zur kategorialen Gegebenheit ist im aktuellen Bewußtsein die Identität des sinnlich anschauenden Bewußtseins qua sinnlich anschauenden mit dem Angeschauten dieses Bewußtseins selbst. Dadurch, daß wir es Fülle nennen, drücken wir aus, daß dieses Ge-

sehene und sein Sehen (als perspektivische Seiten einer Identität) als Bewußtsein nur innerhalb des kategorialen Anspruches möglich sind (Bewußtsein von Farbe, wie schon öfters gesagt, nur innerhalb oder auf Grund des Bewußtseins von Farbigem), welcher letztere wiederum auf die immanente Enthaltenheit der Fülle und des mit ihr bewußt gewordenen Vorgegebenen in ihm angewiesen ist, um aktuell kategorial etwas ansprechen und ja zu etwas sagen zu können, also wesentlich in sich selbst der Füllung durch die Fülle bedarf, um ein reales Zu seines aktuellen Ja zu haben. Erst in der Einheit also des mit dem Sagen identischen Seins einerseits, mit dem mit der Fülle identischen sinnlichen Sehen andererseits als unmittelbaren „Gegebenheiten" und „Anschauungen" ist das Seiende selbst als Gegenstand oder Objekt gegeben, d. h. als Sein und Aussehen Tragendes und erst hierdurch dem Subjekte als dem Ich des Sagens und Sehens korrelativ und selbständig Entgegenstehendes.

Zur vollen Intentionalität gehört also die doppelte Identität des Bewußtseins sowohl als hinnehmenden oder vielmehr schon-immer-hingenommen-habenden mit dem Schonhingenommenen als auch als setzend bejahenden mit dem im bejahenden Setzen bejaht Gesetzten jeweils in einer geeinten Einheit, die wir früher schon vom Gegenständlichen aus kennen lernten. Das Unmittelbar-Gegebene eines jeden Bewußtseins unterscheidet in sich damit jenes Gegeben-Vorgegebene, das im eigentlichsten Sinne gegeben und sinnlich anschaubar ist, und jenes Gegebene, das sich darstellt als im Setzen des Bewußtseins Genommenes oder, weil zum Wesen des Setzens und Sagens Gehörendes, Schon-Immer-

Genommenes und d. h.: Vor-Genommenes. Die Einigung des Vor-Gegebenen mit dem Vor-Genommenen des Einsatzes bringt erst Seiendes als Gegenstand zur Gegebenheit und ermöglicht in dieser Einigung erst Bewußtsein. Als Einigung zweier wesensnotwendig sich ergänzenden, qualitativ differenzierten Identitäten (die als qualitativ differenzierte Identitäten, wie schon gezeigt, selbst wieder in sich Subjekt und Objekt geeinigt haben) vereinigt Intentionalität in einem „Angehen" jenes auf-mich-zu-gekommene Angehen meiner, in dem ich der Angegangene bin, mit jenem mich aus meiner Reserviertheit schon herausgeholt-habenden und damit meinen herausgehenden Einsatz und meine „Teilnahme" bezeichnenden Angehen im „dieses geht mich etwas an"; wobei innerhalb beider Grundarten des Angehens die besprochene Identität erreicht werden muß, damit das sie umfassende Angehen sich als Bewußtsein von einem Seienden als ganz anderem und nie mit mir identischen darstellt.

Das hier dargestellte Verhältnis von Kategorie und Fülle kann ferner durch die Merkworte des Bestandes und des Zustandes, der Beständigkeit und der Zuständigkeit bzw. Zuständlichkeit charakterisiert werden. Fülle ist Fülle wechselnder Zustände, die als wechselnde subjekt- wie objektzugehörig betrachtet werden können in ihrer Beziehung auf ein beständiges Ich und einen beständigen Gegenstand. Fülle ist ein Zustehen, das in sich ohne Bestand ist: ein Aufmichzukommen und Wiederverschwinden, ein Zumirgehören und Wiederverlorenwerden. Die Fülle des Bewußtseinsaktes und die Anschaulichkeit wechselt je nach meinem augenblicklichen Stand, wie ich gerade zu ihnen stehe. Fülle ist nicht immer schon da. Sie wird erwartet als die Erfüllung einer Intention,

die ausbleiben kann, sie ist das andere, für das ich schon immer bereit bin, aber das sich dieser Bereitschaft auch flüchtig entziehen kann. Anders Kategorie. Kategorie ist Bestand und dadurch Beständigkeit verleihend; sie ist als Bestand das, was in allem Zustehen besteht und dadurch macht, daß ich nicht nur so und so bei etwas stehe, d. h. den und den Stand ihm gegenüber habe, sondern daß mir der Zustand wirklich zusteht im Sinne des Zurverfügungstehens, weil ich zu ihm stehe im Sinne des Zuständigseins infolge meines in beharrlicher Treue in-meiner-Stellung-Verharrens. Fülle als ein Stehen ohne Bestand wird erst in der Beständigkeit des ansprechenden Ichbewußtseins Zustand eines Beständigen, indem es in seinem Wechsel, seinem Kommen und Gehen an ein bleibendes Da gebunden wird. Dieses bleibende Da nannten wir die Kategorie. Die Kategorie kann bleiben als in sich zum Ja, zum Sagen gehörig und mit der Spontaneität verbunden, in ihr schon Daheit habend. Aber ebenso wie sie bleiben kann, kann sie in ihrem Bleiben auch leer bleiben; d. h. o b sie gefüllt wird oder nicht, und w i e sie jeweils gefüllt wird, das ist nicht von ihr abhängig und ihre Fülle nicht schon in ihr und ihrem Wissen enthalten, sondern dieses ist vielmehr nur bereit, die Fülle als von anderem als ihm selbst stammende aufzunehmen. Kategorie ist dem Wechsel unterworfen nicht im Hinblick auf sich selbst, sondern im Hinblick auf ihre Gefülltheit bezw. Geleertheit. Und in dieser Nichtschonenthaltenheit wurzelt das Empirische des bloßen „Zumirherstehens" im Sinne eines Auftauchens und Wiederverschwindens kommender und gehender, d. h. werdender Zuständlichkeiten, bei denen die skizzierte intentionale Identität also immer eine aposteriorisch zustandegekommene, d. h. zufällig vom jeweiligen

Stand meiner und des Seienden bedingte ist. Und ebenso wurzelt die Beständigkeit des Kategorialen in seiner Schonenthaltenheit in allem Ja des Subjektes, in seinem apriorischen Zurverfügungstehen, da das Subjekt es als das Zu seines Ja beständig zur Hand hat, wenn auch in unerfüllter Weise. Dieses Beständige erweist also seine Beständigkeit nur, indem es Unbeständigem zur Beständigkeit verhilft, welche unbeständigen Zustände ihrerseits das Beständige erst determinieren und hiermit „realisieren". Wiederum sehen wir auch von hier aus, wie aus dem Wechselspiel des Gegenständlichkeit und damit Beständigkeit verleihenden Seins und der Realität verleihenden Fülle der Gegenstand entspringt als das Seiende selbst in seiner ihm möglichen Gegebenheitsart.

Wir charakterisierten die Kategorie oder das Sein also durch die Beständigkeit, weil es als zum Ja, zum Sagen, zu unserer Spontaneität gehörig bezw. mit ihnen identisch, ständig bei uns ist und zur Verfügung steht, wenn auch in leerer Allgemeinheit. Dieses leere, ungefüllte, unbestimmt-allgemeine Sein, das meinem Sagen nicht erst gegeben zu werden braucht, damit mein Sagen mit ihm identisch sein kann, für das dieses Sagen nicht nur bereit ist, sondern das mit ihm (dem Sagen) schon schlechthin da ist, dieses Sein also ist in sich Sein eines Seienden; das Seinssagen aber kann sich das zu ihm als Sagen und Sein gehörige Seiende nicht selbst beschaffen und ist doch innerlich auf es bezogen; das heißt aber, alles Sagen und Sein ist innerlich ergänzungsbedürftig. Diese Ergänzungsbedürftigkeit, d. h. diese Bezogenheit des Sagens und Seins auf das in ihnen und durch sie selbst noch Ungegebene

nennen wir „Intention". Alles Seinssagen hat beständig sein Sein und intendiert in ihm ein Seiendes. Sein ist Intention, heißt also: es ist zwar schon immer da, angeschaut (in dem oben fixierten Sinne kategorialer Anschauung), gewußt und dabei doch in sich selbst Frage: d. h. das Wissen um es ist derart, daß es nur in der Weise einer bestimmten Art des Fragens weiß, welches Fragen selbst wieder zwei Grundformen aufweisen kann.

Die erste Form dieses Fragens können wir das „explizite Fragen" nennen. Damit ist nicht gesagt, daß es eine Frage an einen anderen „Mitunterredenden" sein muß. Die Frage kann als explizite an das Seiende selbst gehen, das befragt wird. Wie steht es mit den und den Eigenschaften dieses Seienden? Man „nimmt sich" also eine bestimmte Erkenntnis „vor", und um sie so vornehmen zu können, muß man sie in gewisser inhaltlich unbestimmter Weise vorwegnehmen. Man fragt nach den Eigenschaften und weiß damit schon um diese Eigenschaften in der Weise, daß man überhaupt um das Dasein von Eigenschaften dieses Etwas weiß, weil und wenn dieses Etwas ein Etwas ist, aber noch nicht weiß, welche bestimmten, determinierten Eigenschaften gerade bei diesem Seienden, oder gerade bei den Seienden dieser Art sich vorfinden. Und die Antwort auf diese Frage kann nur durch die „Fülle" d. h. durch die Gegebenheit in der Erfahrung, erteilt werden. Indem so alles Fragen nach dem und dem, nach der und der Erkenntnis fragt, hat es das, was es fragt, schon in der Frage, wenn auch in leerer, d. h. eben fragender Weise. Durch diese Vor-habe des Gefragten im Fragen ist alles Fragen ein geleitetes Fragen, trägt alles Fragen in sich eine Anweisung

auf die Antwort, eine Anweisung, die dann nur in ganz bestimmter Weise erfüllt sein will. Das Fragen weiß um Seiendes überhaupt, d. h. um Sein von Seiendem, und fragt, wie es nun um dieses Seiende oder diese Seiende bezw. gerade um ihr Sein bestellt sei. Die explizite Frage fragt nicht X-beliebiges, sondern ist ein allgemeines Wissen-um, das als allgemeines sich zu einem bestimmten determinieren möchte, was es nicht aus eigener Kraft vermag. Die explizite Frage enthält, indem sie das Gefragte zwar in allgemeiner, d. h. leerer Weise hat, d. h. aber im Sein überhaupt, aber nicht in einem bestimmten konkreten Seienden und als dessen Sein hat, alle die Möglichkeiten der Beantwortung als Frage schon in sich, ohne aber von sich selbst aus zu der bestimmten Wirklichkeit vorzudringen, die allein als Erfüllung einer der in der Frage vorgezeichneten Möglichkeiten den Antwortcharakter tragen kann.

Alles explizite Fragen hat also zwei Vorbedingungen: es setzt einmal ein allgemeines, leeres Wissen um das Gefragte überhaupt voraus, ein Wissen, das aber in dieser allgemeinen Leerheit gerade fraglich-fragend ist. Dann aber setzt es als explizites Fragen auch konkretes Wissen von konkretem Seiendem voraus. Denn alles explizite Fragen ist ein Weiterfragen. Erst weil ich aktuell von konkretem Seiendem und konkreter Welt Bewußtsein habe, kann das Bewußtsein von Sein überhaupt und im allgemeinen aktuell sein, sei es in fragender oder in abstrahierender Form; d. h. das Jasagen, als in dem schon enthaltenes, beschlossenes und mit ihm identisches „Zu" wir das Sein fanden, ist erst konkretes, aktuelles Ja, wenn es nicht nur sein allgemeines „Zu" hat, sondern wenn innerhalb dessen

ein konkretes gefülltes „Zu" und „Als" aufgetreten ist. Und erst von dieser Wirklichkeit des Bewußtseins aus kann ich nach Anderem fragen, wie es mit ihm stehe. Explizite Frage ist Frage nach Anderem als dem schon Gewußten, ist Nicht-stehen-bleiben-bei und setzt damit das Eine des Anderen, setzt damit den wirklichen „Stand bei" schon voraus.

Wenn wir also behaupteten: alles Sagen und Setzen, d. h. alles Bewußtsein ist im Grunde Frage, so fanden wir nun, daß das explizite Fragen ein doppeltes Wissen voraussetzt: das fragende und leitende Wissen von Sein überhaupt und das wissende Wissen von konkreten Seienden. Daher stellt sich das Problem: in welchem Sinne soll nun dieses Bewußtsein von konkretem Seiendem in sich Frage sein? Dies führt uns zur zweiten Grundform der Frage, dem impliziten Fragen: die explizite Frage trägt die explizite Frageform wegen ihrer Unbeantwortetheit. Das, was wir hier implizite Frage nennen wollen, ist in sich (wenn auch nicht aus sich) schon beantwortet. Wie jede Frage in sich schon die Möglichkeiten ihrer Antwort vorgezeichnet enthält, so enthält jede Antwort in sich die Frage aufbewahrt, auf welche sie geantwortet hat; auch in der Form der beantworteten Aufgehobenheit bleibt der Fragecharakter als Ermöglichung der Antwort bestehen. In diesem Sinne ist jede Behauptung und Setzung des Bewußtseins Antwort und enthält die Frage in sich in der eben skizzierten Weise, aber es geht ihr nicht jeweils eine Frage zeitlich vorher, sondern gehört nur zu ihr als impliziter Bestandteil. Alles Setzen ist ein antwortendes Behaupten, das seine implizite Frage beantwortet gefunden hat. Das

Setzen als Bewußtsein und Antwort ist aus der Einheit dieses in sich leeren Fragens mit der ihm gegebenen Erfüllung dieses Fragens herausgewachsen, ist diese Einheit als höheres Drittes, und erst diese Einheit ist Bewußtsein; als diese Einheit trägt Bewußtsein eine doppelte Dynamik in sich. Es behauptet, setzt, sagt, daß dies so sei, d. h., daß gerade dieses bestimmte Sein eines (dieses) Seienden und kein anderes die Antwort sei auf die nur mannigfache Möglichkeiten enthaltende und vorhaltend-vorzeichnende Intention, und daß dies bestimmte Sein wirklich die Antwort sei, d. h. durch seine Anwesenheit die Fraglichkeit des Fragens übergeführt habe in das gerechtfertigte Sagen selbst. Das in jedem Sagen enthaltene daß es so ist und daß es so ist betont in seiner dynamischen Wucht des „daß" und „ist" also den formalen Antwortcharakter der Setzung, ihre Beantwortetheit gegenüber aller Fraglichkeit, betont, daß dieses Gesetzte wirkliche Antwort sei und betont hiermit den Charakter der Wirklichkeit als des unabhängig von uns sich vollzogen habenden Erfüllens unseres Fragens durch die Gegebenheit des Seienden selbst. Das ist rot, besagt also, daß die Frage nach der qualitativ-optischen Eigenschaft durch das Rot wirklich beantwortet, d. h. diese Eigenschaft im Sagen des Rotseins nicht mehr fraglich sei. Indem aber das Bewußtsein gleichzeitig betont, daß es so ist und nicht anders, hebt es ein bestimmtes Was hervor als die bestimmte Erfüllung der durch die Frage vorgesetzten unbestimmten Möglichkeit, betont es, wie die Kategorie als das vor-genommene So durch das unabhängig von uns sich vollziehende Erfüllen beantwortet ist im Ausschließen anderer Erfüllungsmöglichkeiten, betont es, daß

dies die Antwort des Seienden auf unser Es-befragen sei. Dies ist rot besagt so, daß das Rot und keine andere Farbe als Antwort auf die Frage nach der qualitativ-optischen Eigenschaft zu gelten habe. In der „Wahrheit" aber sind beide Betonungen gleichmäßig vereinigt, denn sie sagt, es ist wirklich so: in diesem So und durch nichts anderes ist wirklich geantwortet, es ist die Antwort und es ist Antwort. So heißt es ist wahr: ein Was ist wirklich setzbar, nicht nur ansetzbar, und ist setzbar als das und das, d. h. als die Was-Erfüllung des im Ansatz stehenden Seins. Und so ist Wahrheit die Beantwortetheit unseres geleiteten Seinsfragens durch die Gegebenheit des Seienden selbst, die Erfüllung unserer eigenen fraglich-fragenden Möglichkeiten in einer wirklichen und sagbaren Anwesenheit.

Hieraus ergibt sich die Husserlsche Kennzeichnung des Wesens der Evidenz als Einstimmung zwischen Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung, als gegenseitige „Deckung", die den Modus des Sein ansetzenden Ja durch den Grad der Einstimmung und Deckung rechtfertigt. Evidenz liegt hiernach vor, wenn der Modus des Setzens oder Sagens der Kategorie als dem Als dieses Setzens und Sagens durch die von meinem Sagen unabhängige Gefülltheit dieses Als selbst gerechtfertigt ist. So ist Wahrheit nicht schlechthin Offenbarkeit, sondern Offenbarkeit nur als bestimmtes Antworten, und Evidenz ist nicht schlechthin Sicherheit oder Gegebenheit, sondern Selbstbegründung durch die Gegebenheit und zwar Selbstbegründung der Antwort, der Antwort als Satz gegenüber dem immanenten fraglich fragenden An-satz.

Daß Satz und Ja nichts anderes ist als der in den Modus der Aktualität übergeführte fragend-sagende (und damit

potentielle) Ansatz, der durch die Gegebenheit selbst seine Aktualität erlangt hat und gerechtfertigt ist, ist hiermit klar herausgestellt: daß Satz und Ja gleichsam eine Tat ist und zwar eine in sich und nichts anderem vollendete und getane Tat, die aus Bereitschaft entsprungen, durch diese Bereitschaft immer schon in sich vor-bereitet ist, vorbereitet und bereit für etwas, das von sich aus sich geben muß und durch dieses Sichgeben die Tat als aktualisierte Bereitschaft auch damit schon gerechtfertigt hat. So ist von dieser Bereitschaft aus gesehen das Sein allgemeine Frage und allgemeine Intention und von dem der bereiteten, vollendeten Tat aus bestimmter Sinn und bestimmtes Sein.

Von diesem Wesensansatz des Bewußtseins als in Einheit fragend-antwortendem aus muß die Husserlsche Teilung der cogitatio in ihre Momente: Thesis – Qualität, Sinn – Materie, Fülle – Hyle verstanden werden[1]. Sinn – Materie ist innerhalb des fertigen oder erfüllten Bewußtseins das, was wir vorher vom werdenden Bewußtsein aus Frage – Intention nannten: das Sagen oder Sein: die Kategorie, wie sie als allgemeine nicht schlechthin von Fülle verschieden ist, sondern in ihrer Allgemeinheit gerade für sie bereitet ist und auf sie sich bezieht als auf ihre notwendige Erfüllung. Hiermit verbürgt im Bewußtsein die Intention oder der Sinn die Identität eines Gegenstandes, indem im Wechsel der Erfüllungen diese in Bezug auf ein vorgesetztes Seiendes oder Sein bewußt werden als dessen Ansichten oder Sichtbarkeiten, indem das in Ansatz Stehende die beständige Anweisung gibt auf seine in der Fülle vermittelten Ansichten

[1] Ob sie von Husserl genau in diesem Sinne verstanden wird, ist dabei eine ganz andere Frage.

und diese in seiner Beständigkeit zusammenhält. Diese wechselnden Ansichten seiner selbst gibt uns aber das Seiende nur innerhalb unserer durchhaltenden und es vorweggenommen habenden Bereitschaft für es als das in diesem Wechselnden Identische; ohne diese beständige Bereitschaft und leere Vorwegnahme könnte es sich nicht als eines geben und „Gegenstand für" werden. Thesis oder Qualität aber wird dieses Setzen, Sagen, Fragen oder Sein nicht in seinem inhaltlichen Bezug auf das Erfüllende und in seiner Einigung mit ihm genannt, sondern wird die formale Modalität dieses Sagens genannt, die einmal unabhängig von aller individuellen Erfüllung durch die reine Art seiner Bereitschaft schon den ganzen Gegenstandsbereich festlegt; dann aber auch wieder unabhängig von allen Gegenstandsbereichen die reine Tatsache und den Grad der Erfüllung anzeigt, indem sie alle die formalen Modifikationen des Sagens in seinem Übergehen von der ansetzenden Fraglichkeit zur setzenden Gewißheit ausdrückt. Die Intention oder der Sinn ist gleichsam die vorweggenommene Synthese vom „Setzen" und „Empfinden", von Kategorie und Fülle, und zwar ihre im einheitlichen Gegenstand des Bewußtseins geeinigte Vorwegnahme. Wie so der Sinn die Identität des jeweiligen Bewußtseinsaktes verbürgt, so verbürgen die wechselnden Ansichten ihm erst die stabile Wirklichkeit des erst in ihnen sichtbaren und sich zeigenden Identischen, und garantieren hiermit durch ihr Dasein wiederum den einen der beiden formalen Sagemodi des Gegenstandsagens. Jasagen ist also in sich die Einigung von Spontaneität und Rezeptivität und hat als solche Einigung, abgesehen von dem wesensmäßig festgehaltenen identischen Gegenstand und seinen jeweiligen

Gegebenheitsarten eine doppelte formale Qualität, eine apriorische rein ihrem Spontaneitätsmoment zukommende und eine aposteriorische sich auf ihre Erfüllung beziehende. Die Qualität des Ja als apriorische kennzeichnet die Dimension oder Region seines spontanen Bereitseins und Sich-Beziehens auf Zu-Gebendes, die Qualität als aposteriorische den tatsächlichen Vollzug oder Nichtvollzug (und deren jeweiligen Grad) der in der Bereitschaft liegenden Bezogenheit auf das in ihr sich Einfindende und sie Aktualisierende. Bewußtsein ist also sagende Identität, die als Antwort auf ihr eigenes Fragen diese Möglichkeit des wirklichen Sichselbstbeantwortens durch das Seiende erhalten hat und in sich als Teilidentitäten die fragend-nehmende und empfindend-empfangende Identität schon geeinigt enthält und nicht aus ihnen erst zusammengesetzt ist.

„Das Wesen des Bewußtseins ist Frage" besagt also, daß Bewußtsein nur möglich ist auf Grund einer doppelten Einstellung: eines „Sicheinstellens auf", in dem das „auf" leer schon vorweggenommen ist und eines sich in der Einstellung Einstellens im Sinne eines Sicheinfindens und in ihr Anwesendseins. Erst wenn sich in der Einstellung etwas einstellt, d. h. eingefunden hat und anwesend wird, ist Bewußtsein da als Setzung des in der „Einstellung auf" Sich-Eingestellthabenden (Sich-Eingefundenhabenden). Die Einheit des intendierend-fragenden Sicheinstellens-auf und des sich-einfindenden Sicheinstellens-bei ist die sagende Setzung des Bewußtseins, in der das Sicheinfindende als Telos, Ende, Ziel und Erfüllung der Einstellung des Ich sich erweist und damit die Einstellung zum Einsatz, d. h. zur wirklichen Bejahung wandelt. Die Anwesenheit für ein Bewußtsein ist also nicht

schlechthiniges Da, sondern eine Anwesenheit als Telos eines Sicheinstellens auf, infolge welcher Anwesenheit das „Sicheinstellen auf" zum „Setzen als" geworden ist. Das Ja des Bewußtseins bejaht also etwas, das sich in der „Einstellung auf" eingefunden hat, als „Auf" dieser Einstellung. Und erst als solches Sicheingefundenhaben-auf ist ein „Präsentsein als" möglich, das sich als das Sichgeben eines Seienden für ein schon immer gefragt habendes und darum jetzt sagendes Subjekt darstellt. Und nur dies können wir Bewußtsein nennen. Bewußtsein also ist in dem Grade, als es Bewußtsein ist, zwar in sich immer Fertiges, d. h. keine unvollendete Handlung, sondern ein Da, ein Ergebnis, ein Resultat: die Präsenz des Bewußten; aber es ist so fertig, daß es seine wesensmäßige Unfertigkeit, d. h. seinen von uns eben skizzierten inneren Werdegang als Resultat nicht vernichtet hat, sondern als Ergebnis immer sichtbar bei sich trägt als seinen fortwährenden Seinsgrund.

Bis hierher, wohin uns die Problematik von Kategorie und Fülle geführt hat, mußten wir die formale Explikation des Bewußtseins für unsere Zwecke treiben. Wesentliches mußte beiseite bleiben. So die Stellung von Raum und Zeit innerhalb des Bewußtseins. Ihre Stellung als weder Kategorie noch Fülle, weder Eigenes noch Fremdes, weder Sein noch Seiendes, weder Zurverfügungstehendes noch Nurerwartetes, sondern selbst wieder von vornherein Subjekt wie Objekt gleichermaßen Umfassendes und Insichtragendes etc., hat jederzeit zu den schwierigsten Problemen gehört; und erst in Einigung mit ihnen (und nicht allein durch kategorialen Anspruch) erlangt ja die Fülle den Charakter des Aus-

sehens; trotz ihrer Zentralstellung müssen wir auf ihre Erörterung in diesem für sie ungenügenden Rahmen verzichten. Hiermit haben wir im Anschluß an den Husserlschen Begriff der Thesis, d. h. des „Bewußtseins von" als „thetischer Cogitatio", im übrigen aber abgesehen von dieser Ausgangsstelle ganz unabhängig von den weiteren Aufstellungen Husserls, die subjektive Charakterisierung des formalen Bewußtseins und Bewußt-Seins vollzogen und damit die formale Betrachtung des Gegenstandsbewußtseins, soweit es für unsere Zwecke erforderlich war, zu Ende gebracht. Diese Kennzeichnung der formalen Bewußtseinsstruktur hat uns aber doch bis dahin geführt, wo in diesem allgemeinen „Bewußtsein-von" nun seine materialen Besonderungen in sogenannte Bewußtseinsregionen und -dimensionen sichtbar werden können. Den Zusammenhang dieser Dimensionen und Regionen mit den Grundformen des Ja und ihre Einheit im Ja des Bewußtseins soll das nächste Kapitel zeigen.

Kapitel 4.

Über das Ja.

§ 1. Zusammenfassender Rückblick.

Was sind nun die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen?

1. Wir behandelten zuerst das Problem des „Inhalts" eines Erlebnisses oder Bewußtseins und kamen zu dem Resultate, daß das im Erleben oder Bewußtsein-von gehabte Sein und Aussehen mit dem Sein und Aussehen des Seienden selbst in strengster Weise identisch sei und keine Wiedergabe oder Repräsentation desselben darstelle, oder wie es Max Scheler zuletzt ausgedrückt hat: daß das „Sosein intra mentem" das „Sosein extra mentem" sei und es nicht nur abbilde[1]. Dieses Ergebnis stand in vollkommenem Widerspruch zu der im Anfang der Arbeit skizzierten „Inhaltstheorie" Alexius Meinongs, der den Inhalt als den von Sein wie Seiendem verschiedenen psychischen Repräsentanten derselben auffaßte, als ein Sein und Aussehen wie Seiendes und Aussehendes in gleicher Weise erst vermittelndes Zwischenglied

[1] Vgl. jetzt: Max Scheler, „Philosophische Weltanschauung", Bonn 1929, S. 113/14.

und Bestandstück des Erlebens. Gerade indem wir nun aber zeigten, daß und wie Sein und Aussehen das Unmittelbare und unvermittelt Gehabte unseres Habens seien, erkannten wir, wie durch diese Unmittelbarkeit und Unvermitteltheit Sein und Aussehen selbst das wahrhaft Vermittelnde sind: weil nur durch sie und in ihnen Seiendes gegeben werden kann. Sein und Aussehen sind als Sein und Aussehen wesensmäßig „Seiendes, Aussehendes vermittelnd"; und sie sind bei originärer Gegebenheit von Seiendem und Aussehendem aber auch das einzig und allein Vermittelnde. Diese wesensmäßige Funktion des Vermittelns kann aber Sein nur ausüben, wenn und weil es wesensmäßig sowohl zum Subjekte, dem es ein Seiendes gibt, wie zu dem Seienden, das sich in ihm als Objekt gibt, zugehört. Dieses „auch-wesenhaft-zum-Subjekt-gehören" ergibt sich aber ebenso wie aus dem Vermittelndsein alles Seins auch schon aus seiner Unmittelbarkeit und unmittelbaren Anwesenheit im erlebenden Bewußtsein des Subjektes. Denn als unmittelbar im „Akte" des Subjektes gegeben gehört das Sein als direkter Bestandteil zu diesem „Akte" selbst, und zwar als direkter, dem Erleben selbst wesentlicher und unentbehrlicher Bestandteil. Aus dem unmittelbaren Zusammengehören folgt so die wesentliche Zugehörigkeit zum Bewußtsein. Aber durch diese unmittelbare und wesentliche Zugehörigkeit zum erlebenden Bewußtsein des Subjektes und damit zum Subjekte selbst verliert das Sein nicht seine unmittelbare und direkte Zugehörigkeit zum Seienden selbst, dessen Sein es ist, und ein Sein und Aussehen, das nicht Sein und Aussehen des Seienden und Aussehenden selbst ist, ist in sich widerspruchsvoll. Die Unmittelbarkeit seines Gegebenseins und der damit zu-

sammengehörige Charakter des „Unvermittelt- aber vermittelnd-Seins" führen uns so zu einem doppelten direkten und wesentlichen Zugehörigsein, welches gerade in seiner Doppeltheit das entscheidende Charakteristikum alles Seins gegenüber den ontischen Seienden ausmacht. Jeder Inhalt aber, der, wie der „psychische Inhalt" Meinongs, nur einem, hier dem Erleben, unmittelbar zugehören kann und auf anderes nur einen indirekten Hinweis enthält, jeder solche Inhalt ist selbst ein Seiendes oder der reale Teil eines solchen, und von ihm aus führt kein möglicher Weg zu Sein und Anblick, in welchen Seiendes verstanden oder angeschaut wird.

Dieses doppelte Zugehörigsein hatte nun aber die Folge, das Sein in doppeltem Sinne als ein „Für-Sein" zu charakterisieren:

a) Als Sein des Seienden gefaßt, war es doch als Sein des Seienden auch wesentlicher und untrennbarer dem Erleben direkt zugehörender Bestandteil dieses Erlebens oder Bewußtseins; diese wesenhaft und direkte Zugehörigkeit zum Bewußtsein des Subjektes charakterisierte es als ein Fürsein im Sinne des Fürmichseins als eines „Seins für ein Subjekt".

b) Als Inhalt und wesenhafter direkter Bestandteil des Bewußtseins aber gefaßt, war es, weil es gleichzeitig als Sein dieses Seienden direkt dem Seienden zugehörte, auch wiederum das, was dem Bewußtsein als Sein des Menschen den Charakter des „Fürseins" als eines „Seins für ein Objekt" verlieh, eines „Fürseins", das hier vom Subjekte her vielleicht besser als „Zu-Sein" oder „Auf-Sein" im Sinne eines „wesenhaft zu etwas oder auf etwas Hingeordnetseins", im Sinne eines *πρός τι εἶναι* charakterisiert würde.

So hatte durch seine direkte Zugehörigkeit zum Bewußtsein also das Sein des Seienden den Charakter des „Fürseins" und, weil seine direkte Zugehörigkeit zum Bewußtsein des Subjektes seine ebenso direkte Zugehörigkeit zum Seienden als Objekt nicht aufhob, gab es diesem Bewußtsein als Sein des Menschen den Charakter des „Zuseins". Das Sein des Seienden war als „Fürsein" durch das Bewußtsein des Menschen qua „Zusein" zu Seienden bedingt, und das „Zusein" des Menschen zu Seiendem war durch das Sein des Seienden als „Fürsein" für ein Bewußtsein ermöglicht.

Und von hier aus konnten wir den letzten Schritt tun und erkennen, daß das „Fürsein" des Seienden als Objekt und das „Zusein" des Menschen als Subjekt sich nicht nur gegenseitig bedingen und ermöglichen, sondern daß sie ein und dasselbe sind. Das Sein als „Für-mich-sein" erkannten wir so daher nicht nur als einen Bestandteil des Bewußtseins, sondern, da Bewußtsein in seiner Vollendung eben „Für-mich-da-sein" ist[1] und ebenso jedes „Für-mich-sein" erst im „Für-mich-dasein" aktuell ist, so erkannten wir das Sein als das Bewußtsein selbst: d. h. wir erkannten die Identität von Bewußtsein und Sein.

2. Den Schritt von der Identität des Seins extra mentem und intra mentem zur Identität selbst von Bewußtsein und Sein konnten wir nur darum ohne die Gefahr idealistischer Verflüchtigung des Realität tun, weil wir von vornherein dem

---

[1] Diesen Aspekt des Bewußtseins als eines vollendeten Bewußtseins und hiermit als eines reinen Für-mich-da-seins haben Rehmke und Driesch in ihren Formulierungen: „Bewußtsein ist beziehungsloses Haben" sehr stark betont.

Seienden selbst den Charakter des „Ansichseins" zuerkannt hatten. „An-sich-sein" ist aber das Sein, nicht Sein zu sein. Wenn „An-sich-sein" aber heißt: nicht Sein sein, so heißt es: Sein Tragendes sein; und nicht Sein sein, sondern Sein Tragendes oder Habendes sein, das heißt: Seiendes sein. Heißt so „An-sich-sein" = Seiendes sein, so heißt „wahrhaft an sich sein" = Seiendes selbst sein und nicht nur als Seiendes vorgestellt sein. Denn „als Seiendes nur vorgestellt sein" heißt eben eigentlich und wahrhaft kein Seiendes sein, sondern nur Sein sein, bzw. nur Sagen oder Setzen sein und damit – da Ansichsein = nicht Sein sein ist – nicht Ansichsein, sondern nur Fürsein sein, für ein Sagendes und Setzendes nur sein. Und da der Seinssinn von Fürsein wie Ansichsein auf die Beziehung von Objekt und Subjekt zu einander geht, war uns damit klar geworden, daß, wie einerseits der Fürseinscharakter alles Seins das Sein wesensmäßig als objektives Sein, d. h. als Sein eines Objektes bezeichnet, so andererseits der allem Seienden anhaftende Charakter des Ansichseins bedeutet: daß jedes wahrhaft Seiende, wenn es auch nur als Objekt von uns erkannt und bestimmt werden kann, so doch in seinem Objektsein selbst jederzeit bekundet, daß es nicht Objekt sein muß[1]. Indem nun alles Sein = Sein

[1] Von hier aus ist folgende Charakterisierung des Subjektes, des Seins und des Seienden möglich: a) Seiendes, das nicht Subjekt ist, ist Seiendes und hat Sein; letzteres heißt: hat als Seintragendes immer nur Sein, ist aber nie sein Sein, eben weil es an sich ist; das heißt aber, weil es zwar Objekt werden kann, nicht aber wesensmäßig Objekt werden muß. b) Sein aber ist nur Sein und nie Seiendes, d. h. ist nie „an sich", sondern ist „für", d. h. sein Wesen ist Sein qua Fürsein zu sein, wechselseitig an Subjekt und Objekt gebunden zu sein, nie aber selbst Sein zu tragen. Wenn wir das Idealsein von ihm aussagen, so

eines Seienden ist, trägt es immer den Seinssinn des Ansichseins dieses Seienden bei sich, d. h. läßt dieses sehen als ein unabhängiges reales Wirkliches. Mit der Bestimmung, Seiendes zu sein, ist also schlechthin und notwendig der Charakter, an sich zu sein, gegeben. Selbst alle Phantasie muß ihr Seiendes als an sich Seiendes fingieren und ihr Phantasiecharakter besteht eben darin, daß gerade das Ansichsein nur fingiert und unecht ist, d. h. aber das Seiende nicht wahrhaft Seiendes ist, sondern nur im Sein ist, also nur „für-ist", nur als Objekt eines Subjektes ist, während im nichtphantasiemäßigen Bewußtsein immer ein Seiendes bewußt ist, das eben Seiendes ist und nicht nur als solches fingiert ist. Der Ursinn alles Bewußtseins geht also, wie wir immer betonten, auf ein im Sein gegebenes Ansichseiendes (oder „Reales"), dessen ausgezeichneter Modus der des Wirklichseins ist. Dies gilt selbst vom „neutralitätsmodifizierten" Bewußtsein[1], das nicht den Unterschied von „für" und „an sich" aufhebt, sondern nur gegen Echtheit und Unechtheit des selbst zur Gegebenheit gehörigen Charakters des „Ansich" gleichgültig ist.

So sehen wir, daß der „realistische" Satz: „Wir sehen etwas, weil es ist, und es ist nicht, weil wir es sehen" (Sehen hier-

---

ist dies kein neues Sein an ihm, sondern eben die Bestimmung: kein Sein mehr zu haben außer dem Sein: Sein zu sein und nichts als das. c) Eigenart jenes Seienden aber, das Subjekt ist, ist es, sowohl Seiendes wie Sein zu sein; d. h. einerseits ist es an-sich-Seiendes qua Sein Tragendes und andererseits muß es auch dabei wesensmäßig in sich schon immer „für-sein", d. h. Subjekt für ein Objekt sein, d. h. aber muß es sein Sein als „Zusein" selbst auch sein und es nicht nur haben.

[1] Das in Husserls „Ideen" eine so bedeutsame Rolle spielt. Vgl. „Ideen", § 109/114, S. 222/232.

bei immer in dem weiten Sinn von „Bewußtsein" genommen) auch bei der Erkenntnis der Bewußtseins-Seinsidentität seinen vollen Sinn behält und in doppelter Weise sich begründet: 1. auf das Seiende bezogen: weil alles Seiende an sich ist, ist es unabhängig vom Sehen und ermöglicht dieses erst. 2. Aber auch auf das Sein bezogen, ist der umgekehrte Satz: „Sein ist, weil wir sehen" (Sehen hier also immer im weitesten Sinne genommen) mißverständlich und sogar falsch, weil er Sehen und Sein auseinanderreißt und eines vor das andere als Ursprung setzt; richtig muß es heißen: Sein ist, weil wir (in ihm und durch es) das Seiende selbst sehen können und weil das Seiende (in ihm und durch es) selbst von uns gesehen werden kann.

Den Charakter des Ansich stark herausgearbeitet zu haben, ist ohne Zweifel ein großes Verdienst Nic. Hartmanns und seiner „Metaphysik der Erkenntnis"[1]. Trotzdem befinden wir uns mit dem bisher Explizierten in ausgesprochenem Widerspruch zu Nic. Hartmann, indem für Hartmann und seine „gnoseologische Transzendenz" alles Gegebene zunächst „nur" „Phänomenon" ist, hinter dessen „An sich sein" zu kommen dann Aufgabe der Ontologie sein soll. Das Ansichsein wird von Hartmann gleichmäßig dem gegebenen Sein wie dem gegebenen Seienden zugesprochen und es gilt nach ihm sowohl das Ansich des Seins wie das Ansich des Seienden durch deutende Analyse aus der „Phänomenalität" (hier in weiterem Sinne genom-

[1] Vgl. hierzu neuestens den eine „systematische Selbstdarstellung" seiner Grundgedanken gebenden Beitrag N. Hartmanns in „Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern", herausgegeben von H. Schwarz, Berlin 1931, S. 283/340.

men als bei uns in Abschnitt II Kap. 2 § 3) herauszupräparieren. Dieses Suchen des Ansich des Seins und der Kategorie hinter allem Sein und aller Kategorie in ihrer Gegebenheit ist dann nach ihm der Sinn der Ontologie als „Kategorialanalyse". Dieser Standpunkt N. Hartmanns ist durchaus nicht der einzig mögliche „realistische"; sondern er verkennt vielmehr, wie das Ansichsein wesensmäßig nur dem Seienden zukommen kann und nicht dem Sein, und damit verkennt er die „ontologische Differenz" zwischen Sein und Seienden und ihren Grund. In der Kategorialanalyse gilt es durchaus nicht (wie N. Hartmann meint) ein Sein hinter dem Sein zu suchen, ja sogar eine solche Suche ist in sich ohne Sinn, denn immer gibt sich im Sein schon das an-sich-seiende Seiende und braucht nicht erst „herauspräpariert" zu werden. Aber immer gibt es sich auch nur in dem wesensmäßig vermittelnden Sein qua Fürsein und soweit wir forschen können, werden wir nie auf diese Vermittlung verzichten können. Denn im Sein und durch das Sein verstehen wir das Seiende, im „für uns" verstehen wir das „an sich". Alles Bewußtsein ist Verstehen und als direktes, natürliches, unreflektiertes Bewußtsein geht es seinsverstehend auf ein verstandenes und gegebenes Seiendes. Die philosophische Kategorialanalyse aber unterscheidet sich von diesem direkt verstehenden Bewußtsein nicht durch ein zu entdeckendes „Dahinter", sondern sie wendet sich vielmehr von dem in seinem Sein verstandenen (an sich) Seienden auf dieses das Verstehen ermöglichende Sein zurück, das sie allerdings nicht mehr in einem weiteren Sein einfach in verstehen kann, so wie das Seiende verstanden wird, sondern das sie deuten muß, indem sie

seinen „Seinssinn" analysiert. Kategorialanalyse analysiert daher den Sinn des Seins als einer Identität, analysiert das Sein in seinem doppelten Zukommen an Subjekt und Objekt nach seiner Bedeutung für beide. Den Unterschied des ontologischen Bewußtseins vom nichtontologischen sehen wir daher im Gegensatz zu Hartmann darin, daß Seiendes verstanden, Sein aber gedeutet wird; Leben (und auch Wissenschaft!) gehen primär auf Seiendes und verstehen es oder versuchen es zu verstehen, Philosophie geht auf Sein und deutet es oder versucht es zu deuten[1].

3. Diesem Unterschiede des verstehenden und deutenden Bewußtseins ist auch bereits schon das Verhältnis von Bewußt-Sein und Bewußtheit, das uns besonders im ersten Kapitel dieses Abschnittes beschäftigte, als geklärt zugrundegelegt: indem die originäre Stelle des Seins im Bewußtsein ursprünglichst und primär dort angesetzt ist, wo das Bewußtsein nicht auf Sein als Gegenstand, sondern auf Seiendes, das es in seinem Sein versteht, geht, Seiendes und nicht Sein im Blickpunkt hat.

Und ähnliches, was wir hier vom Sein sagten, erkannten wir vom Ich: Als wir das Bewußtsein als Ja-sagen und Setzen, als Einsatz charakterisierten (Kap. 3 § 1), sahen wir, daß der ursprünglichste Ort, wo das Ich bewußt ist, nicht dort ist, wo darauf reflektiert und es Gegenstand eines Bewußtseins wird, sondern dort, wo es im Setzen eines Gegenstandes bejahend

[1] Diese Terminologie von „Verstehen" und „Deuten" ist nicht die einzig mögliche und soll hier nicht dekretiert werden, zumal da der Terminus „Verstehen" im engeren Sinne auch im Gegensatz zum „Erklären" und „Begreifen" der Naturwissenschaften gebraucht und für die Geisteswissenschaften dann als Methode in Anspruch genommen wird.

sich eingesetzt hat, eingesetztes Sich eines setzenden Sich-einsetzens ist. Am Sein und am Ich sahen wir so: um bewußt zu sein, muß etwas nicht Gegenstand eines Bewußtseins sein; nur für Seiendes, und zwar für Seiendes, das nicht Subjekt ist, ist der originäre Ort, bewußt zu sein, = Gegenstand eines Bewußtseins sein, d. h. direkt im Sein als Seiendes verstanden zu werden. Das Bewußt-Sein aber, das einem Etwas als dem Gegenstande eines Bewußtseins zukommt, nennen wir Bewußtheit im weiteren Sinne. Von Bewußtheit im engeren Sinne oder von reflektierter Bewußtheit sprechen wir dort, wo etwas Gegenstand eines Bewußtseins wird, dessen originäre Stelle bewußt zu sein gerade nicht im Gegenstehen als Gegenstand ist, wie z. B. beim Ich (subjektive Reflexion) und beim Sein (objektive Reflexion[1], vgl. diese Arbeit Seite 75). Bewußtheit ist so eine Art des Bewußt-Seins und kein Grad desselben; der Unterschied zu den anderen Arten bewußt zu sein liegt also in keiner Intensität, sondern in einer Qualität, nämlich in der dem Seienden ursprünglich allein eigenen Stellung des Gegen-Standes im Bewußtseinsganzen.

Schließlich werden wir nach diesen formalen Unterscheidungen des Bewußt-Seins und der Bewußtheit in den nächsten Paragraphen noch auf jene Unterschiede des Bewußt-Seins eines Gegenstandes zu sprechen kommen, die in der ma-

[1] Diese objektive Reflexion hat wieder die zwei Möglichkeiten, (a) nur logische Explikation zu sein, in der das Sein als Sein verstanden wird (nicht aber im Sein als seiend wie das Seiende, das Gegenstand eines Bewußtseins ist), (b) eigentliche ontologische Explikation zu sein, in der das Sein in seinem doppelseitigen Zukommen, d. h. in seinem Sinn gedeutet wird.

terialen Eigenart des jeweiligen Bewußtseins als eines sinnlichen, personalen, ästhetischen oder wissenschaftlichen Bewußtseins begründet liegen, wobei allen diesen Modifikationen des Bewußtseins gemeinsam ist, daß sie Seiendes in der unmittelbaren Gehabtheit seines Seins (und Aussehens) verstehen.

4. Die formalen-objektiven Charaktere des Für-Seins des Seins, des Ansichseins des Seienden sowie des Bewußt-Seins und der Bewußtheit, auf die wir eben zurückblickten, hatten wir im wesentlichen in den Kapiteln 1 und 2 dieses Abschnittes behandelt. Im Kapitel 3 gingen wir dann zu einer formalen-subjektiven Charakterisierung über, indem wir Bewußtsein und Sein unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzpaares von Spontaneität und Rezeptivität betrachteten. War der erste Paragraph dieses 3. Kapitels im wesentlichen der Charakterisierung der Spontaneität und der für sie konstitutiven Begriffe der Thesis und Intentionalität gewidmet, so behandelte dann der zweite Paragraph gerade die Einheit, die gegenseitige Zusammengehörigkeit und das Widerspiel von Spontaneität und Rezeptivität unter den Gesichtspunkten von Kategorie und Fülle. Damit, daß wir für jenes Moment innerhalb des setzenden Jasagens, wodurch dieses Jasagen = Ja zu etwas ist, das sich ihm innerhalb des setzenden Ja und der Einstellung auf es wirklich gibt, und durch dieses Sichgeben als Ansichseiendes manifestiert, damit, daß wir dieses Moment mit dem Husserlschen Ausdruck „Fülle" belegten, sollte mehreres gesagt werden:

a) Die Fülle „erfüllt" ein leeres Fragen; das heißt aber, sie ist in sich kein „Chaos" von „Empfindungen", das durch die Kategorie erst geformt und geordnet würde, auf das die

Kategorie erst „angewandt" würde. Sondern die Welt, bei der wir immer schon sind, und die Gegenstände, die in der Frage schon immer leer vorweggenommen werden, sie erweisen sich in der Fülle als wirklich, geben sich in ihr als wirklich kund. Indem sich das spontane Fragen im „Empfinden" (Empfinden hier in einem ganz weiten Sinne; siehe nachher) wirklich „erfüllt", zeigt sich sowohl die füllende „Sinnlichkeit" als sinnvoll diesem Fragen eingeordnet und darin einbezogen als auch dieses Fragen von vornherein auf sein mögliches Sichfüllen sinnvoll hinbezogen und in seiner wesenhaften Angewiesenheit auf es schon durch die Art seines Fragens mit ihm verbunden.

b) Diese wechselseitigen Beziehungen sind aber nur möglich von einer Auffassung der füllenden „Sinnlichkeit" her, die diese so faßt, daß sie (1) einmal in sich schon kein sinnloses Geschehen und willkürliches „Affiziertwerden" darstellt und (2) andererseits von vornherein in ein gemeinsames Medium mit dem Ja und seiner kategorialen Spontaneität gestellt ist, wodurch erst das sinnvolle gegenseitige Aufeinandereingestellt- und -eingespieltsein möglich wird. Dies beides gilt es nun kurz zu zeigen: (1) Wenn auch die „sinnliche" „Fülle" im Ganzen des „Bewußtseins von" betrachtet das „Rezeptive" und „Empfangende" darstellt, indem sich in ihr der gefragte Gegenstand oder das gefragte Sein des Gegenstandes wirklich einstellt und nur in ihr wahrhaft „gegeben" ist, so ist damit noch nicht gesagt, daß sie in sich betrachtet nur ein passives Empfangen darstelle. Wir haben diese Gleichsetzung von Spontaneität mit Aktivität und Rezeptivität mit Passivität schon zu Anfang des 3. Kapitels abgelehnt und zeigten das „Warum" dieser Ablehnung damals durch

Analyse der Spontaneität. Jetzt können wir auch von der „sinnlichen Fülle", die im Bewußtseinsganzen durch ihre Funktion zu empfangen charakterisiert wird, zeigen, daß auch sie nicht = Passivität ist, sondern vielmehr in sich selbst wieder ebensogut Aktivität wie Passivität als sich bedingende konstitutive Urbestandteile enthält[1]. Nur aber wenn wir jenem mit „sinnliche Fülle" oder „Sinnlichkeit" bezeichneten Bestandteil des Bewußtseins „Aktivität" wie „Passivität" zusprechen, kann, wie wir oben forderten, Sinnlichkeit – nicht etwa nur ein Chaos von „Affektionen" sein, sondern – „Sinnbezug" und sinnvollen „Ordnungsbezug" schon in sich enthalten, ohne diese erst künstlich von außen aufgeprägt zu bekommen. Diese „Aktivität" oder „Agression", die der Sinnlichkeit als solcher immanent ist, wird aber im allgemeinen mit Bezug auf das ganze Leben als „Drang" oder „Trieb" charakterisiert und kann in Bezug auf die einzelnen „Sinne" der „Sinnlichkeit" (wie das Sehen, Hören, Schmecken etc. etc.) die „inclinatio" oder immanente „Hingeneigtheit-zu" dieses jeweiligen „Sinnes" genannt werden, welche „inclinatio" wieder nur der Ausdruck eines solchen Treibens des Lebens gerade in diesem und durch diesen „Sinn" darstellt. Denn

[1] Bei Kant, von dem für alle bisher hier behandelten Fragen natürlich primär die „Kritik der reinen Vernunft" in Betracht kommt, erfolgt die Charakterisierung der Sinnlichkeit als „die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir vom Gegenstande affiziert werden, zu bekommen" (Kritik B 33) nur von diesem Ganzen des „Bewußtseins von" her. Trotzdem ist durch das Vorherrschen des zweideutigen Begriffes der „Affektion" das Element der Passivität in der „Sinnlichkeit" ungebührlich stark in den Vordergrund getreten; von dieser reinen Passivität aus geht aber ein direkter Weg zur „Empfindungschaotik", deren Ablehnung wir sogleich begründen.

„Empfinden" und „Empfindung" als solche ist eben an Leben gebunden, dessen ontologische Struktur gerade durch ein solches Treiben und Drängen-zu umrissen werden kann[1], und stellt sich als „Erfüllen" und „Erfüllung" oder „Hemmen" und „Gehemmtsein" eines solchen Triebes und Dranges (evtl. durch das „Zu" dieses Treibens und Drängens) selbst wieder dar. Das Treiben und Drängen-zu des Lebens ist also die Vorbedingung und der Grund alles „Empfindens"; jedes bestimmte Treiben und Drängen eines Lebens aber ist in sich wiederum nicht sinnlos oder chaotisch, sondern hat jeweils nach seiner verschiedenen Art und seinem danach verschiedenen „Zu" seine bestimmte Stelle in dem Sinn- und Ordnungsganzen des Treibens und Drängens überhaupt, das wir eben Leben nennen. Dieses Leben, auf dem alles Bewußtsein ruht, hat in seinem „Empfinden" also schon Ordnungs- und Sinnmomente der mannigfachsten Art (die nicht

[1] An dieser Stelle sehen wir, wie alle Bewußtseinsproblematik ohne eine metaphysische Lebensontologie nicht auskommt und sich nicht in der Sphäre des „Bewußtseins überhaupt" halten kann, sondern gerade in ihrem konkreten Lebensbezug Problem werden muß. Eine solche Ontologie des Lebens, die sich auf die Ergebnisse der Einzelwissenschaften vom Leben stützte, haben wir noch nicht. Auch wird sie wohl zu den schwierigsten Aufgaben der Philosophie zu rechnen sein. Daher sind alle die Ausführungen über diese Fragen hier notwendig sehr unbestimmt und vorläufig und wollen auch nicht mehr sein. Hinzuweisen ist zur Zeit besonders auf das wichtige Bausteine bietende Werk „Das Lebensproblem im Lichte der modernen Forschung" unter Mitarbeit von O. Kestner, L. Rhumbler, J. v. Uexküll, W. Weikmann, P. Mildner, G. Wolff, R. Woltereck herausgegeben von Hans Driesch und Heinz Woltereck, Leipzig 1931. Der Versuch der ontologischen Charakterisierung des Lebens durch „Trieb" und „Drang" auch in den Spätwerken Max Schelers. Vgl. unter anderem z. B. auch „Philosophische Weltanschauung", Bonn 1929.

erst solche der freien, setzenden Spontaneität sind), indem es sich in verschiedene Richtungen und Tendenzen schon auf Verschiedenes hin gleichsam „auseinandergelegt" hat: so ist schon in ihm als Treiben das Verhältnis zu Mitlebendem der eigenen Art und Gattung, zu dem der Liebesdrang drängt, ganz anders als das Verhältnis zu Seiendem, das z. B. der bloßen Erfüllung des Nahrungstriebes dienen kann. Beide „Triebe" „bedienen sich" zur Erfüllung ihrer „Tendenzen" der verschiedenen „Sinne" und der Organe derselben, durch die „Erfüllung" oder „Hemmung", „Erfüllendes" oder „Hemmendes" jeweils „empfunden" wird oder sich auch nur anzeigend kundtut (hier sind die Phänomene der „Witterung" als einer von der eigentlichen „Empfindung" unterschiedenen Art der „Vor-Empfindung" etc. zu beachten). So kann dasselbe Treiben also durch die verschiedenen Sinne doch auf Selbes, d. h. seine eine Erfüllung, zutreiben, und durch denselben Sinn können verschiedenartige Triebrichtungen ihre von einander jeweils unterschiedene Erfüllung oder Hemmung „empfinden" oder sich diese dem Lebenden anzeigend kundtun etc. Immer ist es also ein schon in sich differenziertes treibendes und drängendes Leben (das infolgedessen ein in sich differenziertes „Zu" seines Treibens hat, d. h. in einer in sich differenzierten „Umwelt" jeweils schon lebt), das in und durch die Sinne seine Erfüllungen und Hemmungen „empfindet", sich auf Erfüllendes und Hemmendes bezieht; und durch dies in ihm auf etwas zutreibende und auf etwas hindrängende Leben erhält der einzelne „Sinn" erst, wie schon angedeutet, jene ihm eigene „inclinatio", als deren (verschiedenartige) Aktualisierung durch ein Seiendes wir die „Empfindung" soeben fassen konnten; wodurch also angedeutet sein soll, daß und wie alles

„Affiziertwerden" der „Sinnlichkeit" nur innerhalb dieser schon bestimmten Richtungen des (in sich selbst wieder unterschiedenen) Treibens und Zugeneigtseins dieser „Sinnlichkeit" erfolgen kann, und daß es also gleichsam eher als ein (in sich Richtungsunterschiede tragendes) „Stoßen auf" denn schlechthin als „Erleiden" gefaßt werden müßte.

Indem wir nun zeigten, daß durch denselben Sinn (Sehsinn z. B.) und sein Organ sich verschiedenartiges Treiben seine Erfüllung beschaffen kann, und die „Empfindung" dieses Sinnes damit jeweils in sich schon ganz Anderes und voneinander Verschiedenes kundtut, sahen wir, daß die Sinnlichkeit in ihrer inneren Gegliedertheit und Mannigfaltigkeit nicht mit den „fünf Sinnen" zusammenfällt und daß so die allem „Fragen" vorhergehende innere Differenziertheit der „Umwelt" eines Lebens und damit die Möglichkeit der äußeren Erfüllung unseres Fragens trotz ihrer Gebundenheit an diese Sinne doch weit über diese hinausgeht. (Hierbei sind die mannigfaltigen Möglichkeiten sogenannter „innerer" Sinnlichkeit, wie sie innerhalb des Bewußtseins primär im Selbstbewußtsein und Gefühl zutage treten, noch garnicht berührt.)

Dadurch aber, daß der geordnete Strukturzusammenhang des treibenden Lebens der Grund der Möglichkeit der „inclinatio" der einzelnen Sinne und damit der „Empfindung" ist, und daß diese jedem einzelnen Sinn immanente notwendige „inclinatio" nichts anderes als der Ausdruck des Dranges des ganzen Lebens selbst in seinen verschiedenen Tendenzen darstellt und hierdurch in dieses eingebaut ist, wodurch wiederum der einzelne Sinn also nicht passiv und wahllos dem ihn Affizierenden gegenübersteht; dadurch also ist eine Theorie, die nur zusammenhangloses und ungeord-

net nebeneinanderstehendes „Empfinden" der Einzelsinne kennt, das erst irgendwie nachträglich auf ein Gemeinsames bezogen werden müßte, abgelehnt. Indem schon, wie wir zeigten, im reinen Lebenszusammenhange selbst das Empfinden des einzelnen Sinnes triebhaft Hemmendes und Erfüllendes unterscheidet, ist es jeweils schon auf das in ihm lebende Leben über den einzelnen Sinn hinaus zurückbezogen; und indem einerseits dasselbe Treiben in verschiedenen „Sinnen" seine gleiche Erfüllung finden oder witternd vorempfinden kann und andererseits verschiedenem Treiben sein jeweils schon verschiedenes „Zu" sich in demselben Sinne kund tun kann, liegen hier allein in dem allem Bewußtsein zugrunde gelegten Leben schon Ordnungen, die weit über alle „physiologischen" Ordnungen der „Sinnesorgane" hinausgehen und früher sind als diese. Die „sinnliche Fülle", auf die all unser kategoriales Fragen und Setzen notwendig angewiesen und bezogen ist, hat sich so selbst wieder als zu einem Leben gehörend erwiesen, das in sich schon auf ganz Bestimmtes gedrängt, im Treiben verschiedenes „Zu" (als Ziel, Erfüllung oder Hemmung) in sich trägt und so selbst schon Sinngeordnetheit und differenzierte „Umwelt" (eben als Ganzes des differenzierten „Zu" seines Treibens) besitzt; zu einem Leben gehörend, das, in seiner Lebensganzheit betrachtet, auch zugleich jenes geforderte gemeinsame Medium der gegenseitigen Sinnbezüglichkeit von freisetzender Spontaneität und Bejahung und der sie erfüllenden „Sinnlichkeit" darstellt. (2) Wenn so „Leben" nicht nur (wenn auch in sich schon „sinngeordnetes", das heißt aber „strukturiertes") „Leben" sein soll (wie beim Tiere z. B.), sondern die eben skizzierte Stelle sowohl als „Fülle" innerhalb eines Bewußtseins wie auch damit als gemeinsames

„Medium" von freier Spontaneität und treibender Sinnlichkeit einnehmen soll, so ist damit ein Doppeltes gesagt: *(α)* Daß alles Bewußtsein = Bewußtsein eines Lebens, d. h. Sein eines Lebenden sei; d. h. notwendig aus diesem Leben herausgewachsenes, von diesem Leben unterbautes Fragen eines Lebenden ist. *(β)* Daß aber auch dieses Leben, sofern es ein Bewußtsein trägt und ein Fragen füllt, Leben eines Seienden ist, dessen Seinsart durch das Bewußtsein und seine (endliche, auf Sinnlichkeit angewiesene etc.) Spontaneität und Freiheit charakterisiert wird; das heißt, daß dieses Leben immer schon in das ganze Sein dieses Seienden einbezogen ist und daher von diesem freien Bewußtsein so überbaut ist, daß es in allen seinen Äußerungen bereits mit einem Leben, von dem dieser Einbezug nicht gilt, nicht mehr verglichen werden kann, daß es also in allen seinen Bezügen von der Seinsart des Bewußtseinshabenden, dessen Leben es darstellt, bereits selbst durchformt ist.

Das, was wir das „Herausgewachsensein" der Spontaneität aus dem Leben und damit ihr „Unterbautsein" vom Leben nannten, besagt: daß dieselbe Aktivität des Lebenden, die sich triebhaft im Drang äußert, hier in der ontologisch ganz andersgearteten Sphäre der Freiheit nun sich als Spontaneität, als Thesis und als freies Ja äußern (und damit Ich und Sein ermöglichen) kann und hiermit allen („unterbauenden") Drang schon so „überbaut", daß er Drängen eines freien, setzenden, sicheinsetzenden, jasagenden Seienden bedeutet und aus seiner Stellung innerhalb des Welt- und Selbstbewußtseins dieses Seienden nicht herausreißbar ist.

Wir können so nicht positiv sagen, wie das Tier „empfindet", denn entweder fassen wir Empfindung rein von der

Lebenssphäre aus, und dann können wir sie nur privativ als zur Seinsart eines ontologisch andersartigen (andersartig in Bezug auf uns) Seienden erschließen. Oder wir nennen Empfindung etwas zur Seinsart des Menschen Gehöriges und dann ist sie schon immer über den reinen Lebensbezirk hinaus entweder auf Bewußtsein bezogen und zu ihm gehörig[1] oder als „sinnliche" Vorstellung selbst wieder ein setzend-verstehendes „Bewußtsein von"; in beiden Fällen ist sie aber außerhalb dieser Funktion für ein Bewußtsein, von dem sie entweder ein unselbständiges Bestandstück oder eine Unterart bildet, nicht faßbar und daher auf eine Region nichtsetzender und nicht-bewußtseinhabender Seiender nicht übertragbar. Die Polemik, die wir gegen die „klassenmäßige" scharfe Brentano'sche Trennung von „Vorstellen" und „Denken" sowie gegen den Meinongschen Empfindungs-Vorstellungsbegriff führen mußten[2], erhält nun erst hier ihre volle Begründung, indem wir erkennen, daß jene Theorien als „psychisches Phänomen" menschlichen „Seelenlebens" und als Vorstufe aller „höheren" Erlebensakte des Menschen ein Phänomen ansetzen, das dabei von der Seinsart des Menschen völlig losgelöst als für ein „reines Leben" zutreffend nur (privativ) erschlossen ist[3], so als ob im Menschen selbst die Sphäre der Spontaneität, der Freiheit und

---

[1] sei es als im Selbstbewußtsein „gefühlsmäßig" zutagetretend oder sei es im Weltbewußtsein als Fülle gegenständlich-sinnliche Charaktere oder Gegebenheitsmodi bezeichnend, wobei man wiederum „Innenempfindungen" von „Außenempfindungen", auf bestimmte „Sinne" bezogenes von nicht derart bezogenem „Lebensempfinden" etc. trennen und unterscheiden müßte.

[2] Siehe Kapitel 1 dieses Abschnittes.

[3] wobei wiederum Art und Richtigkeit dieses privativen Erschließens selbst noch fraglich bleibt.

des Bewußtseins und die des Lebens, Treibens und Empfindens „real-distinkt" nebeneinander hergehen könnten; und als ob menschliche *ψυχή* beide Bezirke „real-distinkt" nebeneinander enthielte und der eine von ihnen (das Bewußtsein von) auf den in sich unberührten anderen (das reine Leben und Empfinden) gleichsam nachträglich sich aufbauen könnte trotz wesenhafter innerer Verschiedenheit. Daß sie ein aus der nur erschlossenen Sphäre „reinen Lebens" geborgtes Phänomen als Grundphänomen menschlichen Erlebens und und Bewußtseins ansetzen, ist das *πρῶτον ψεῦδος* dieser Theorien.

Aus einer ähnlichen Grundanschauung zweier in sich geschlossener „real-distinkter" Sphären (wobei, wie leicht ersichtlich, noch die „Empfindungssphäre" des Lebens viel zu primitiv richtungs- und weltlos angesetzt ist) stammen all jene Theorien von der „Projektion" (mag diese in sich als berechtigt oder unberechtigt aufgefaßt werden) der „Empfindungen" „nach außen", wobei die Welt ein gleichsam erst nachträglich zusammengesetztes und auch erst nachträglich erreichtes Phänomen darstellt, über dessen „Zutreffendheit" sich zu vergewissern dann keine echte Möglichkeit mehr besteht. Wie wir dagegen eben ausführten, kann es sich bei dem skizzierten gegenseitigen Einbezug des Über- und Unterbauens nur um eine „Rationaldistinktion" der „animalitas" und „rationalitas" im Menschen handeln[1]; denn wenn das Seiende nicht schon als Gefragtes in seinem Sein da wäre, wäre es nie möglich, zu ihm als Gegenstand und Seiendem von irgend-

[1] Alle diese Termini haben ihre große Tradition, müßten aber selbst wieder neu begründet, gefüllt und aufgefaßt werden.

welchen „Empfindungen" aus „projektiv" vorzudringen. Aber nicht um ein „Vordringen" und nachträgliches „Transzendieren", wozu uns die Fülle „die Hand bieten" oder als „Sprungbrett" dienen soll, kann es sich ja überhaupt nach dem Skizzierten handeln; durch und über die „Fülle" kommen wir nicht erst zur Gegenstandswelt, sondern in ihrem „Füllen"[1] erweist sie unser Fragen nach der Gegenstandswelt als richtig und die Gegenstände, die wir so immer schon fragend vorweggenommen haben, als die wahren und wirklichen; in ihrem „Füllen" führt sie uns nicht so sehr irgend wohin oder vermittelt sie uns den Zugang zu einem solchen „Wohin", sondern „bestätigt", „füllt", „individualisiert" und „aktualisiert" sie vielmehr eben unser „Schon-dabei-Sein" und sein „Bei". Nachdem wir so die Betrachtung der Fülle, die wir in § 2 des 3. Kapitels nur von der Spontaneität her gleichsam von oben charakterisierten, nun von ihr selbst her rückblickend ergänzt haben, können wir unsern Blick jetzt ganz auf das Ja konzentrieren.

5. Dies „Ja" hatten wir nun als den innersten Grund jenes Seins des Menschen gefunden, das wir „Bewußtsein" nannten (Kapitel 3, § 1); jenes Seins, infolge dessen und durch das der Mensch nicht nur ein lebendes Seiendes ist, sondern ein Seiendes, das (auf Grund seiner konkreten Lebensbezüge und in ihnen und über sie hinaus) „Ich" ist; Ich ist, das sich Seiendem gegenüberstellt und dem sich Seiendes in Sein und Aussehen gibt, Ich, das gerade durch sein Ja nicht nur über alle Hemmung hinweg zur Erfüllung treibt, sondern bejahend

[1] Dessen Möglichkeit eben sowohl durch die eigene Sinnhaftigkeit der „sinnlichen" Bezüge des Lebens sowie durch die Sinneinheit dieses Lebens in und mit der Freiheit angedeutet werden sollte.

sich und die Welt in einem sich-einsetzend-setzenden „Bewußtsein von" jeweils gewinnt und schon gewonnen hat. Dieses Ich und Gegenstand ermöglichende Ja hatte sich uns nun in seinem innersten Wesen als „fragend" erwiesen. Der immanente Fragecharakter des Ja als Grundcharakter alles thetischen Bewußtseins (wie wir ihn in Kapitel 3 § 2 skizzierten) bot uns einen doppelten Aspekt: einmal zeigte sich an ihm, wie alles Bewußtsein, um Bewußtsein zu sein, so etwas wie „Einstellung" voraussetzt bzw. in sich trägt, eine Einstellung, in der das Sein des Seienden jeweils schon gehabt und genommen ist, gehabt und genommen in unserer „Einstellung auf" und unserer „Frage nach". Die innere Möglichkeit dieses (wenn auch nur fragenden) „Vorwegnehmens" (und damit des „a priori" überhaupt) lag aber gerade in der von uns gekennzeichneten wesentlichen Zusammengehörigkeit und Identität von Bewußtsein und Sein qua „Zusein" des Subjektes und „Fürsein" des Objektes selbst.

Erwies sich so das Ja als auf Grund einer immanenten vorwegnehmenden Einstellung und impliziten Frage geschehend, so bedeutete das fernerhin, daß es fragen und sich einstellen mußte, weil es in sich eben „leer" ist, d. h. in aller Vorwegnahme doch das Seiende selbst nicht hat und von sich aus nicht haben kann. Der Fragecharakter erwuchs uns so aus der Angewiesenheit des Ja auf seine „Fülle" qua füllender „Sinnlichkeit". Diese Angewiesenheit aber besagte nach dem im vorigen Punkte (Kap. 4 § 1 ad 4) Erörterten nichts anderes, als daß das Seiende, von dem wir im einsetzend-setzenden Ja Bewußtsein haben sollen, „vor" allem Setzen des Bewußtseins schon im treibenden Drang des Lebens „da" sein und so diesem Setzen „vorgegeben" sein muß, daß wir

jeweils schon mit ihm in einem (durch die „Sinne" und in ihnen sich äußernden) Lebensbezug stehen müssen. Vorbedingung alles „Bewußtseins von", das als Bewußtsein jeweils Seiendes in seinem Sein versteht, war also, daß einerseits das Sein dieses Seienden in einer (in sich leeren und darum) fragenden „Einstellung auf" schon gehabt ist und andererseits dieses Seiende schon in einem (mittels der aktualisierten „inclinatio" der „Sinne") sich konkret vollziehenden Lebensbezug, der der Einstellung ihr gefragtes Auf gegeben hat, da ist.

So sehen wir, daß alles „Bewußtsein von" nur „fertig" sein kann, wenn es in seiner „Fertigkeit", in der es Seiendes „präsent", „da" hat, eine bejahende Setzung darstellt; eine bejahende Setzung, in deren Ja nicht nur eingesetztes Ich und (in seinem Sein) gesetztes Seiendes, also Subjekt und Objekt geeint sind; sondern deren Ja auch, wie wir sahen, jeweils schon die bindende Einheit von aktuell sinnlichem Lebensbezug-zu (in seiner jeweiligen Richtung und Entfaltung) und fragender Einstellung-auf (in ihrer jeweiligen Eigenart) bedeutet oder – mehr objektiv gefaßt – deren Ja jeweils schon Sein mit Fülle und Aussehen und durch letzteres wiederum Sein mit Seiendem oder explizit genommen Prädikat mit Subjekt gebunden in sich trägt[1]. „Bewußtsein von" – das

[1] Diese vielfache Einigungsfunktion des Ja (das Ja als „Identitätsmitte" von Subjekt und Objekt vgl. Kap. 3, § 1, als Einheit von Sein und Fülle, Sein und Seiendem und in explizierter Setzung von Prädikat und Subjekt vgl. Kap. 3, § 2) oder, wie Kant sagt, der „Spontaneität" gibt – bei der von uns in Kap. 3, § 2 aufgezeigten Zusammengehörigkeit von Ja und Sein („Kategorie") – bekanntlich für Kant den Anlaß ab, die formalen Kategorien oder Abwandlungen des Seins mit Hilfe der Urteilstafel, die bei ihm als die vollständige Tafel der mög-

war unser Ergebnis – kann also nur „fertig" und d. h. reine „Präsenz" und reines „Da" sein, wenn und weil es das implizite Geschehen des vorwegnehmenden Sich-Einstellens-auf und des verstehenden Fragens-nach und des sinnlichen Stoßens-auf verbunden und implizit jeweils in sich enthält,

lichen Synthesisfunktionen und Synthesisvariationen des Ja auftritt, abzuleiten. Auf die vielfache Kritik, die die Art und Durchführung dieser Ableitung gefunden hat, brauchen wir hier nicht einzugehen. Dieses „Einigen" erscheint also bei uns als ein Wesensmerkmal des sich einsetzend-setzenden Ja selbst, als ein Wesensmerkmal des Ja, das, wie wir zeigten, in der Angewiesenheit dieses Ja auf sinnliche „Fülle", d. h. in seiner unschöpferischen Endlichkeit seinen Grund hat. Man darf also Bejahungs- (Zustimmungs-, Einsatz-, Setz-) Funktion und Synthesisfunktion nicht auseinanderreißen, als ginge z. B. die Synthesis vorher und das Ja wäre Zustimmung oder Ablehnung einer fertig vorliegenden Synthesis. Vielmehr ist zu sehen, wie die Synthesis notwendig aus dem Ja als einem endlichen entspringt und so bei aller notwendigen Zusammengehörigkeit das Ja als einsetzend-zustimmende Bejahung einen bestimmten „Ursprungsvorrang" vor allem „Nur-Verknüpfen-und-Verbinden" erhält. Auf die „Urteilstheorie" (zur „Urteilstheorie" vgl. besonders Honecker, „Logik", II. Teil, 3. Abschnitt, III. Kap., § 27, S. 121 ff.) angewandt besagt das aber, daß man die „synkatathetische" Theorie wohl mit der „synthetischen" verbinden kann; d. h. daß die Bestimmung der urteilenden Setzung als *συγκατάθεσις* oder als *κατάφασις* und *ἀπόφασις* (eine Bestimmung, die bei Brentano besonders stark betont ist) mit der Bestimmung als *σύνθεσις* und *διαίρεσις* in einem inneren, notwendigen Zusammenhang steht: indem alle endliche Bejahung nicht zu einer schlechthin vor ihr liegenden Verbundenheit oder Getrenntheit, die zu dem Ja keinen Bezug hat, Ja zu sagen hat, sondern – wie eben gezeigt – als endliches Ja wesensmäßig auch selbst *σύνθεσις* und *διαίρεσις* sein muß, d. h. in ihrem bejahenden Einsatz das Gegebene schlechthin nur in dieser getrennten Verbundenheit haben kann. Die Bestimmung als *συγκατάθεσις*, und d. h. als *ἀπόφασις* und *κατάφασις*, behält dabei den skizzierten Ursprungsvorrang vor der aus ihr folgenden (und daher erst sekundären) Bestimmung des Ja als *σύνθεσις* und *διαίρεσις*.

wenn und weil es auch als „reine Präsenz" und „reines Da" nie seinen immanenten Geschehenscharakter verleugnet, einen immanenten Geschehenscharakter, den wir auch als seine „innere Geschichte" bezeichnet hatten. Diese Einheit und Einigung von Einstellung und Erfüllung, diese ganze „Geschichte des Bewußtseins" hatten wir aber in dem zusammengefaßt, was wir den Antwortcharakter eines jeden fertigen Bewußtseins nannten.

Erst von dieser Geschichte, diesem Aufbau und dieser inneren Gegliedertheit alles Bewußtseins als Antwort aus ist nun ein Verständnis der möglichen Variationen und Modifikationen alles Bewußtseins möglich. Wir haben einige dieser Variationen schon gegen Ende des 3. Kapitels gestreift, müssen sie jetzt aber noch ausdrücklicher ins Auge fassen.

§ 2. Grundarten des Ja.

Wenn wir nun von der inneren Struktur des Bewußtseins als Antwort aus seine möglichen Variationen und Modifikationen zu umreißen versuchen, um von ihnen aus die Grundarten des Bewußtseins charakterisieren zu können, so ergeben sich nach dem bisher Skizzierten zwei große Gruppen von Variationsmöglichkeiten der „Bewußtseinsakte": Je nachdem nämlich, ob die Variationen innerhalb der Antwort von der Erfüllung der impliziten Frage des Bewußtseins herrühren oder ihren Grund in der fragenden Einstellung selbst haben, unterscheiden wir die „Variationen der Erfüllung" einerseits von den „Variationen der Frage" andererseits, welch letztere Variationen des Ja oder der Setzung sind, die dem Ja nicht von außen her kommen und ihren Grund

außerhalb seiner haben, sondern die gleichsam aus ihm selbst und aus seiner Bereitschaft zu sich (und damit aus der „Spontaneität" allein) stammen. Da diese Variationen so von vornherein im Ja und der Einstellung schon beschlossen liegen, so können wir sie apriorische Variationen im Gegensatz zu den aposteriorischen der Erfüllung nennen.

I. Zu den Variationen, die wir also, da sie innerhalb der ganzen Antwort ihren Grund in der jeweiligen Erfüllung des impliziten Fragens, nicht aber in diesem Fragen selbst haben, „Variationen der Erfüllung" nannten und deshalb als „aposteriorisch" bezeichnen konnten, gehören:

a) Alle „Variationen der Fülle" im eigentlichen und engeren Sinne; darunter verstehen wir die Variationen im „Gegebenheitsmodus" oder der jeweiligen „Ansicht" sowie im „Aussehen" ein und desselben Seienden (also wie dies Seiende bald nah bald fern, bald deutlich bald undeutlich, bald vollständig bald unvollständig „gegeben" ist, wie es bald hell bald dunkel, bald rot bald grün, bald groß bald klein etc. „aussieht" und mir „vor Augen steht" etc. etc.): Variationen also, die ganz und allein von der jeweiligen faktischen Art der „Aktualisierung" der „Sinnlichkeit" abhängen.

b) Bestimmte Variationen des „Sinnes" (wie wir ihn früher als „individuellen Sinn" oder „jeweiligen Gegenstand" faßten): indem unsere implizite Frage bald durch dies, bald durch jenes Seiende, bald durch ein Seiendes, bald durch mehrere erfüllt wird. Diese Variationen in der Jeweiligkeit und Individualität des Sinnes oder Gegenstandes sind ja ganz von der Erfüllung abhängig und nicht von der Frage, da die Frage ja nie im voraus sagen kann, welches bestimmte Individuum oder welche bestimmte individuelle Seiende gerade

ihr Fragen beantworten, sondern (wie wir nachher sehen werden) den „Sinn" nur dadurch und von dorther variiert, daß sie den Umkreis festlegt, innerhalb dessen solche jeweilige Seiende überhaupt erst als Antwort auftauchen können, so daß, wie noch zu zeigen ist, „auf das Konto" der Frage nicht so sehr eine Variation des Gegenstandes als vielmehr der „Gegenständlichkeit" gesetzt werden muß.

c) Ferner gehören noch hierher bestimmte Variationen des Seins oder des Ja, die diesem Sein oder Ja von der Erfüllung herfließen; *(α)* so jene Variationen am Ja, die wir früher (Kap. 3 § 2 gegen Ende) unter dem Namen einer „aposteriorischen Qualität" des Seins oder des Ja andeuteten: hierher gehören z. B. die Variationen innerhalb der Daseinskategorie, die wir als Wirklichsein und Nichtwirklichsein, d. h. Nurmöglichsein faßten: indem erst die Erfüllung der Frage nach dem Dasein entscheidend dafür ist, ob das gefragte „Dasein" in der Antwort als wirkliches oder nur als mögliches gesetzt werden darf. *(β)* Ferner gehören zu dieser Gruppe überhaupt alle konkreten Determinationen eines (in der impliziten Frage) vorgenommenen kategorialen Seins, so wenn in der Frage nach der Ursache eines Seienden[1] diese Frage gerade durch

[1] Diese Frage hier nicht als gleichsam explizite Frage nach einem Seienden genommen, sondern als implizites Fragen nach dem „Verursachtsein" eines Seienden in seiner jeweiligen Eigenart. Doch wird hierbei sichtbar, wie die unter b) erwähnte Variation des (individuellen) „Sinnes" als des aposteriorischen, d. h. nicht aus der Frage herrührenden Wechsels des jeweiligen Gegenstandes des jeweiligen Bewußtseins auf Variationen des Aussehens (a) und des Seins in seiner aposteriorischen Determiniertheit (c) jeweils verweist, ganz entsprechend der oben skizzierten Mittelstellung und Doppelbezüglichkeit von „Intention" und „Sinn" qua individuellen.

dieses Seiende und nicht durch jenes beantwortet wird, oder wenn das „Gutsein" einer „Person" im Ansatz steht und seine konkrete Determinierung gerade durch diese Tugend, diese Gesinnung oder diese Tat findet, so daß also das „Verursachtsein" gerade als ein bestimmtes „so-verursacht-sein" und das „Gutsein" als das „gerade in-dieser-Hinsicht und auf-diese-Weise und in-diesem-Grade-gut-sein" auftritt. *(γ)* Daher finden wir in dieser Gruppe in einer bestimmten Form auch die schon unter a) und b) erwähnten, aber dort nur in sich selbst und nicht im Hinblick auf ein bestimmtes Sein betrachteten Variationen wieder, indem einmal, wie wir eben sahen, ja jede Variation der Fülle eine aposteriorische Variation und Determination des kategorialen Seins selbst nach sich zieht, dann aber auch, indem man die Variierung dessen, was diese aposteriorische Variierung und Determinierung eines kategorialen Seins „bewirkt", selbst wieder als Variation eines Seins auffassen kann, eines Seins, das wir in Kap. 2 § 3 „sinnliches Sein" in Gegenüberstellung zum rein kategorialen Sein nannten: indem nämlich die Fülle und das Aussehen selbst wieder unter dem Titel eines bestimmten „Qualitativseins" auch in sich eine bestimmte kategoriale Bedeutung hat: so daß die Frage nach der optischen Qualität z. B. (nach dem „Farbigsein" als einem „sinnlichen Sein" eines Seienden) gerade durch das Rotsein oder das Grünsein seine Antwort erhält.

Hiermit sind die aus der Erfüllung stammenden Variationsmöglichkeiten eines „Bewußtseins von" angedeutet.

II. Gegenüber dieser ganzen Gruppe der (wesensmäßig „aposteriorischen") „Erfüllungsvariationen" mit ihren Unterabteilungen stehen nun jene Variationen, die, da sie inner-

halb des ganzen antwortenden Bewußtseins das Ja und die Setzung betreffen, und zwar so betreffen, daß sie dem Ja aus ihm selbst, d. h. seiner eigenen Bereitschaft und fragenden Einstellung her zufließen, Variationen der Frage, der Einstellung oder aber apriorische Variationen des Ja selbst heißen mögen; „apriorische Variationen" des Ja, eben weil sie ihren Grund in der allem Ja immanent „vorhergehenden" „Einstellung" haben, oder „objektiv" ausgedrückt, weil sie Variationen des in der Einstellung (leer) vor- und vorweggenommenen Seins (unabhängig von aller jeweiligen Erfüllung und Determination) sind. Unter diesen Variationen unterscheiden wir wieder zwei wesentliche Unterabteilungen: (a) die formalen Variationen der Einstellung, der Frage oder die apriorisch-formalen Variationen des Ja; (b) die materialen Variationen der Einstellung, der Frage oder die apriorisch-regionalen (und -dimensionalen) Abwandlungen des Ja.

a) Die formalen Variationen der Einstellung oder die formal-apriorischen Variationen des Ja sind solche, die dem Ja aus der Möglichkeit herstammen, innerhalb der es konstituierenden Momente sich gewissermaßen bald mehr in dieses, bald mehr in jenes seiner Momente „verlegen" zu können, d. h. das von ihm gesetzte Sein bald mehr in diesem, bald mehr in jenem Seinsaspekt (die alle zusammen erst das ganze Sein des Seienden ausmachen) zu setzen. So liegt schon im Ja der Unterschied von Sein und Seiendem, d. h. es ist in ihm gleichzeitig immer sowohl Sein wie Seiendes gesetzt, d. h. Seiendes in seinem Sein und Sein von Seiendem. Infolge dieser inneren Differenzierung innerhalb des Ja kann sich dieses in seiner Bejahung jeweils entweder mehr auf das zu setzende Sein des Seienden oder mehr auf das in diesem Sein

direkt gesetzte Seiende „verlegen", mehr nach dem Sein des Seienden oder nach dem Seienden des Seins fragen. Diesem inneren Unterschied in allem endlichen Ja entspricht aber der mit allem Sein gesetzte Grundunterschied von „Substanz" und „Akzidenz" in weitestem Sinne als Unterschied von „Träger" und „Getragenem". Mit diesem beherrschenden Grundunterschied sind aber die Momente, die jedes Ja und jedes Sein notwendig in sich trägt und in die es sich sich gleichsam „entfalten" kann, noch nicht erschöpft. Wie wir schon Kap. 3 § 2 zeigten, trägt jedes Ja als „Seinssetzung" und damit jedes gesetzte und gefragte Sein auch die doppelte Akzentuierung des „daß es so ist" und „daß es so ist" (oder: „daß dieser Gehalt die Antwort sei" und „daß dieser Gehalt Antwort sei"), d. h. die innere Differenzierung in Dasein und Wassein in sich, und es gibt kein Ja und kein Sein, das Ja und Sein wäre, wenn es nicht diese beiden Strukturelemente wenn auch jeweils in verschiedener Akzentuierung, zusammen in sich enthielte. Und diese jeweilige, von jeder faktischen Erfüllung unabhängige Akzentuierung in Bezug auf eines dieser Strukturelemente ist die formale apriorische Qualität eines Ja im Gegensatz zu jener obenerwähnten aposteriorischen Qualität, welche letztere besagte, daß sich an diese apriorische Akzentuierung noch die faktische Determinierung dieses so akzentuierten Ja durch die Erfüllung anschließt[1].

[1] Aber auch das Wassein, das wir eben dem Dasein gegenüberstellten, weist noch in sich die weitere notwendige Differenzierung auf, ob es als Sein der „Substanz" so zugeordnet ist, daß es die eigentliche „Substanzialität der Substanz" („Gegenständlichkeit des Gegenstandes") darstellt (Wassein i. e. S.) oder als Sein der „Substanz" dieser nur so zu-

Eine weitere innere Akzentuierung im Ja des als Antwort skizzierten Bewußtseins erwähnten wir ebenfalls schon im letzten Kapitel: Daß in der Betonung des „daß es so ist" und „daß es so ist" das betonte „so" in seiner ausdrücklichen Akzentuierung gleichzeitig immer ein „so und nicht anders" bedeute, d. h. daß das Ja und das Sein, so wie es in seinem immanenten Fragecharakter Möglichkeiten vorlegt, in seinem aktuellen Setzcharakter (von dem her erst die Frage und Bereitschaft ihren Sinn erhält) wiederum ebenso Möglichkeiten ausschließt und sein Bejahen daher ebenso das Ja und das Sein wie das Nein und das Nicht wesensmäßig in sich zusammen enthält. Dieser allem Ja immanente innere Unterschied von „Sein" und „Nichtsein" ist so engstens mit dem von „Diesheit" und „Andersheit" verknüpft und trägt so unablösbar die Grundelemente von „Einheit" und „Vielheit" mit und bei sich[1], die also alle zusammen als jeweils das Sein

---

kommt, daß es ihr jeweilig „zufällt" und als „Wiesein" bezeichnet wird (Akzidenz i. e. S.), als welches es den Ausdruck der obenerwähnten aposteriorischen Determinierung und der Jeweiligkeit der Erfüllung darstellt. Wir müssen hier klar sehen, wie die Notwendigkeit des „Akzidenztragens", d. h. der jeweiligen Determinierung im allgemeinen apriorisch vorgezeichnet ist (und hiermit die Zuwendung zum einzelnen determinierten Seinsmoment zu den formalen Variationen der Frage selbst gehört), während diese Determinierung der „Substanz" durch das „Akzidenz" gerade in ihrer faktischen Jeweiligkeit nur aposteriorisch geschehen kann, und somit zu den Variationen der Erfüllung gehört, wo wir sie auch bereits besprachen. Der Begriff der „Substanzialität der Substanz" oder der „Gegenständlichkeit des Gegenstandes" wird dabei erst unter b) seinen konkreten eigentlichen Sinn erhalten.

[1] Daß und wie der „Begriff" oder die „Kategorie" des „Grundes" und der „Gründigkeit" im Frage-Antwort-Charakter alles Bewußtseins beschlossen ist und durch eine ganz bestimmte Akzentverschiebung

mitkonstituierend am Seienden vorfindbar sein müssen und, wie schon öfters gesagt, jeweils wieder aposteriorisch in der Erfüllung determiniert und variiert sind.

So sehen wir, wie aus dem Antwortcharakter des Bewußtseins heraus die sogenannten „formalen Kategorien" als innere, dem einen Ja und Sein konstitutive Momente sich entwickeln lassen und wie die jeweilige „Verlegung" des Ja in eines dieser seiner eigenen ihm notwendigen Momente jeweils eine andere Blickrichtung auf ein anderes Moment und damit einen anderen Aspekt des Seins und Seienden, eine andere „Kategorie" desselben, zum Resultat hat (so daß bald Seiendes, bald Sein im Ansatz steht, bald Dasein, bald Wassein etc. etc. gefragt ist), und wie daher diese „Verlegung" die formalen Variationen der Einstellung qua apriorisch-formale Variationen des Ja und Sein selbst ergibt[1].

innerhalb dieses fragend-antwortenden Bewußtseins aus seiner imanenten impliziten Enthaltenheit als Grundmoment alles Ja und Seins heraus explizit in den Blickpunkt treten kann, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Daß und wie aber „Kausalität" nichts anderes ist als diese auf den bestimmten Umkreis der „realen Dinge" oder auch noch enger auf die „Natur" hin spezifierte „Gründigkeit" alles Seins, hat dann die in der Nachkriegszeit mit Erbitterung geführte „Kausalitätsdebatte" innerhalb der Neuscholastik zur Genüge hervorgehoben. Einen metaphysischen Aufweis dieser „Gründigkeit" nicht nur aus dem Wesen des Bewußtseins, sondern aus dem ganzen Wesen menschlicher „Existenz" und „Transzendenz" versucht Heideggers „Vom Wesen des Grundes".

[1] Wie wir schon sahen, geschieht die Kantsche „Entwicklung" der „formalen Kategorien" oder Seinsbestimmungen an Hand und auf Grund der „Synthesis-Funktion" alles Ja. Dieses Einigungs-Einheitsmoment des Ja ist als Moment von uns schon behandelt und bei dem Obigen vorausgesetzt; doch scheint uns die Charakterisierung der Spontaneität und des Bewußtseins allein durch Synthesis nicht hinreichend zu sein,

Da wir ferner jedes Bewußtsein von Seiendem (das als solches jeweils verstehendes Bewußtsein von Seiendem in seinem Sein ist) auch „Denken" („Denken" hier im weitesten Sinne, cogito) nennen, so können wir hier auch von den apriorisch-formalen Variationen des Ja des Denkens und damit des Denkens selbst sprechen.

b) In allen bisher besprochenen Variationen des Bewußtseins handelt es sich: einerseits entweder um in der „Fülle" sich kundgebende Verschiedenheiten der Ansicht oder des sinnlichen Aussehens eines Seienden (1a) oder um von der Erfüllung irgendwie bedingte „aposteriorische Variationen" der Seinsbestimmungen eines Seienden, d. h. also um „aposteriorische Determinationen" dieser Seinsbestimmungen (1c) oder um eine auf diesen eben erwähnten Variationen beruhende (und darum wiederum „aposteriorische") numerische (akzidentelle bzw. artmäßige) Unterschiedenheit der Seienden selbst (1b); oder aber andererseits um eine innere, in der Akzentuierungsmöglichkeit des Ja selbst sich kundgebende apriorische Verschiedenheit der notwendigen Seinsmomente des jeweils einen Seins überhaupt untereinander (2a).

Mit all diesen Variations- und Verschiedenheitsmöglichkeiten blieben wir aber gleichsam immer innerhalb ein und derselben „Region" des Bewußtseins und der Gegenstände. Neben all diese Modifikationen tritt nun noch eine viel tiefer greifende Modifikationsgruppe, die wir dann meinen,

---

und so mag auch von daher die so oft erwähnte „Gezwungenheit" der Kantschen Deduktion stammen. Bei Husserl werden in den „Ideen" die „formalen Kategorien" als Abwandlungen des reinen „Etwas" und „Etwasseins" bezeichnet und nur in ihrer Faktizität hingestellt, ohne auf die wesensmäßige innere Struktur des Bewußtseins bezogen zu werden.

wenn wir sagen: „Gegenstände sind von einander in ihrem ganzen Sein verschieden", „Gegenstände sind grundverschieden und unvergleichbar, weil sie grundsätzlich einer anderen ‚Seinsregion' angehören, in einer ganz anderen ‚Seinsdimension'[1] sich befinden, weil sie sich nicht in dem und dem nur unterscheiden, sondern ‚von Grund aus', ‚von Anfang an' ‚in einer ganz anderen Ebene' liegen".

Worin besteht nun der Grund der Möglichkeit dieser neuen Variationsart? Die bisher behandelten Unterschiede, durch welche sich die Gegenstände eines Bewußtseins von einander abhoben, waren gleichsam „empirische" Modifikationen des einen („apriorisch") vorgelegten und gefragten Seins des Seienden und seiner in sich selbst wieder verschiedenen Momente (der formalen Kategorien) und kamen daher diesem einen jeweils im Ansatz stehenden Sein und seinen verschiedenen Kategorien (von der impliziten Frage her betrachtet) sozusagen erst „nachträglich", d. h. in der Erfüllung zu. Dagegen stehen wir jetzt vor einer ganz anders gearteten Sachlage.

Denn hier sind die Gegenstände (nicht in ihrem Aussehen oder in ihren so oder so determinierten verschiedenen Seinsbestimmungen ihres Seins von einander unterschieden, sondern) gleichsam „von vornherein" nicht in diesem oder jenem, sondern in ihrem ganzen Sein voneinander geschieden; das heißt nicht diese oder jene verschiedene Seinsbestimmung

[1] Zu Begriff und Faktum der „Region" vergleiche insbesondere Husserl „Ideen" S. 9, 19, 21, 36, 134, 288, 296, 311, 313. Eine Begründung der „Regionalität" in der Wesensstruktur des Bewußtseins sowie eine schärfere Fassung der Unterschiedenheit von „Regionalität" und „Dimensionalität" findet sich bei Husserl nicht.

gibt sich in der Erfüllung als andere, als anders „determinierte", sondern es steht hier schon ein grundverschiedenes Sein „im Ansatz", „in der Frage"; ein grundverschiedenes Sein: das heißt aber nicht ein verschiedenes Seinsmoment des einen Seins steht in der „impliziten Frage" „in Frage", sondern ein Sein, das in alle seine Seinsmomente oder formale Kategorien selbst wieder seine eigene Verschiedenheit „von Anfang an" hineingetragen hat. Hier ist das Sein des Seienden als Ganzes von dem Sein des anderen Seienden unterschieden und erst infolge dieser Grundverschiedenheit des Seins des Seienden überhaupt hat dann jedes einzelne der Seinsmomente, d. h. jede formale Kategorie einen anderen Seinssinn, eine andere kategoriale Bedeutung als die entsprechende formale Kategorie im Sein der anderen „Region" oder „Dimension" (welche „Regionen" und „Dimensionen" ja gerade in dieser „Gesamtverschiedenheit" des Seins ihren Grund haben), und dementsprechend bedeutet dann auch jede der möglichen aposteriorischen Determinierungen dieser Kategorien in jeder „Region" wieder etwas von der anderen „Region" Verschiedenes. Wir brauchen hier nur an den Unterschied naturaler, personaler und ästhetischer „Notwendigkeit" zu denken oder daran, wie ein Ding, eine Person und ein Kunstwerk jeweils „wirklich" sind und wie Verschiedenes bei ihnen „Dasein" überhaupt bedeutet. Wenn so der Unterschied der „Region" oder „Dimension" der Gegenstände ein solcher des ganzen (jeweils implizit gefragten) Seins des Seienden (und damit aller seiner Momente qua formaler Kategorien) ist, so besagt das (bei der Identität von Ja und Sein und bei dem von uns aufgewiesenen inneren Geschehenscharakter alles Bewußtseins als Antwort), daß es in Einheit damit auch

ein Grundunterschied des Ja des Bewußtseins selbst ist, der diesem Ja „von vornherein" (d. h. „von sich aus" und „apriorisch") zukommt und daher von aller jeweiligen Erfüllung unabhängig ist, d. h. einen Grundunterschied des impliziten Fragens und der Einstellung dieses ganzen Ja darstellt; des ganzen Ja: das heißt, es ist kein formaler Unterschied der dem Ja impliziten Einstellung und Frage, kein formaler Unterschied, der nichts anderes als die erörterte „Schwergewichtsverschiebung" innerhalb der Momente dieses einen Ja, als die besprochene Variierung zwischen den zusammengehörigen formalen Grundaspekten des einen Seins bedeutete, sondern es muß ein innerer materialer Unterschied in der dem Ja impliziten Frage und Einstellung, und das heißt ein apriorischer materialer Unterschied des Ja und Einsatzes selbst sein; dieser materiale apriorische Unterschied des Ja selbst, durch den dieses Ja so gleichsam im vornherein mögliche Regionen und Dimensionen von Gegenständen umgrenzend (und fragend) vorlegt und vornimmt, nennen wir die „materiale apriorische Qualität des Ja". Mit materialen Variationen der Einstellung und der Frage, mit apriorisch-materialen Variationen des Ja haben wir es also bei diesen Modifikationen der Gegenstände, wodurch diese jeweils einer anderen „Region" oder „Dimension" zugeteilt werden, zu tun. Bei der Rede von „Bewußtseins- und Gegenstands-Regionen bzw. Dimensionen" handelt es sich also um nichts anderes als um das Problem des „materialen Apriori" oder der „materialen Kategorie" (denn „materiale Kategorie" nennen wir das Sein und seine einzelnen formalen Kategorien, sofern wir es gerade in seinem Bezug zu einer bestimmten Region und Di-

mension und spezifiert durch den bestimmten apriorischen Gehalt einer solchen Region und Dimension betrachten); es handelt sich also um apriorisch-materiale Variationen des Denkens selbst oder um seine material-apriorischen Grundarten.

Die Möglichkeit des „materialen Apriori" oder der „materialen Kategorie"[1] (als eines nicht empirischen Begriffes) setzt also ein Bewußtsein voraus, in dem nicht nur als Erfüllung meines impliziten Fragens bald dieser bald jener Gegenstand bald in diesem, bald in jenem Aussehen oder in diesen oder jenen so oder so determinierten Seinsbestimmungen präsent ist oder in dem mein implizites Fragen sich bald auf diese, bald auf jene Seinsbestimmungen des Gegenstandes richtet, sondern ein Bewußtsein, das in sich jeweils schon von anderem Bewußtsein grundverschieden ist, weil es in sich schon in einer grundverschiedenen und mit dem anderen unvergleichbaren Weise jeweils fragt und schon gefragt hat. „Grundverschiedenes Bewußtsein" oder, wie wir auch sagen können, „grundverschiedenes Denken" setzt also, wie wir zeigten, in seiner Möglichkeit voraus, daß einmal das

[1] Das Faktum „materialer Kategorie" sowie das Postulat „regionaler Ontologie" herausgestellt zu haben, ist ein Verdienst von Husserls „Ideen". Die Notwendigkeit eines „materialen Apriori" für die Grundlegung einer konkreten „Wertethik" hat auch Max Scheler sehr stark gesehen, doch scheint uns bei ihm die Fassung, Begründung und Durchführung des „materialen Apriori" sehr angreifbar zu sein. Dazu kommt, daß bei Husserl wie bei Scheler die Berufung auf die in sich ganz ungeklärte „Wesensschau" sowohl einerseits jede „Apriori-Problematik" abgeschnitten wie auch andererseits ein Hinausgehen über das Faktum hinaus (denn bei allem Gegensatz von „Wesen" und „Faktum" bei Husserl gilt, daß bei ihm eben auch das „Wesen" nichts anderes als ein eigenartiges „Faktum" ist!) verhindert hat.

Bewußtsein nicht gleichgültige Präsenz von Gegenständen ist, sondern daß sein Da Antwort auf Frage und Einstellung bedeutet, Antwort im setzenden Einsatz dessen, der gefragt hat; dann aber, daß auch diese implizite Frage, Einstellung, Bereitschaft und dieser Einsatz nicht schlechthin gleichmäßige, gleichsam neugierig unbeteiligte Frage, einförmige Einstellung auf Gegenstände überhaupt und Bereitschaft zur Setzung x-beliebiger Seiender ist, sondern in sich schon gerade als Einstellung, Einsatz und Bereitschaft ganz bestimmte (und zwar in ihrer Bestimmtheit verschiedene) „Haltungen" einnimmt, die gerade „gehaltlich" differenziert sind, weil es in ihnen jeweils wirklich „um etwas geht", und zwar jeweils wieder um Grundverschiedenes geht; das heißt aber, daß Einsatz und Satz jeweils wesensnotwendig von einem „Ethos" getragen ist, durch das das Einsetzen und Setzen in seinem innersten Kern bestimmt wird und das damit auch den gesamten Sinn des in Frage und Einsatz vorgenommenen und gesetzten Seins und damit die ganze Art des „Gegenstehens des Gegenstandes" selbst schon durchformt hat, und zwar wiederum in jeweils verschiedener Weise.

Fassen wir hier kurz zusammen: Wir gingen zuletzt davon aus, daß man beim Seienden von „Gegenständen verschiedener Regionen und Dimensionen" sprechen kann. Innerhalb des „Bewußtseins von" betrachtet fanden wir, daß die Möglichkeit eines Bewußtseins von regional oder dimensional verschiedenen Gegenständen in bestimmten Variationsmöglichkeiten dieses Bewußtseins liegt, die wir die „materialen apriorischen Grundmodifikationen des Ja" nannten. Bei der Betrachtung dieser Variationen sahen wir, wie sie gehaltliche Grundmodifikationen des gefragten und gesetzten

Seins im Ganzen und damit Variation in der Grundart der gesamten Einstellung und des einsetzenden Ja, und das besagte, Variation in den Grundarten von Bewußtsein und Denken überhaupt bedeuteten. Wäre das Bewußtsein gleichmäßige und gleichförmige Präsenz (auf Grund einer gleichmäßigen invariablen bzw. nur formal variablen, gleichsam „theoretischen" Einstellung und Frage), so wäre wohl erklärlich, wie sich in ihm verschiedenes Aussehen gibt, wie in ihm verschiedene Gegenstände „auftreten", an denen diese oder jene Seinsbestimmungen anders sind, d. h. konkret anders determiniert sind, und es wäre auch erklärlich, daß in ihm bald mehr dieses, bald mehr jenes von einander verschiedene Sein dadurch bewußt ist, daß das Bewußtsein in der Frage nach dem Sein bald mehr nach diesem, bald mehr nach jenem „Moment" des Seins „fragt"; unerklärlich bliebe aber, wie es Bewußtseinsregionen geben kann, in denen die Gegenstände sich als von vornherein in allen Grundbestimmungen ihres Seins (ungeachtet der jeweiligen Erfüllung und das heißt apriorisch) notwendig unterschieden geben, unerklärlich bliebe ein Bewußtsein, in dessen „da" nicht nur diese oder jene Bestimmung der Gegebenheit, des Aussehens oder Seins des Seienden anders ist oder bald mehr diese, bald mehr jene Seins-Bestimmung bewußt ist, sondern in dem die ganze Gegenständlichkeit des Gegenstandes selbst variiert. Denn in einem „gleichgültigen" Bewußtsein, in dem das Ich immer gleichmäßig wenig „engagiert" ist, würde zwar im „Gegen-Stand" verschiedenes „Entgegen" stehen, aber all diese verschiedenen Gegenstände (diese verschiedenen „Entgegen") wären doch von derselben Art des „Entgegenstehens", von derselben „Gegenständlichkeit", und das heißt, von derselben Gegen-

stands- und Seinsart, und das heißt: gehörten alle zu ein und derselben „Seinsregion".

Indem wir nun zeigten, wie das Bewußtsein einerseits Setzung und als Setzung wiederum setzender Einsatz und andererseits Präsenz und als Präsenz wiederum Antwort ist, zeigten wir auch, wie es in sich auf Frage, Einstellung und Bereitschaft beruht und wie dann mit der Möglichkeit „grundsätzlicher", „gehaltlicher" Verschiedenheiten dieser Frage, Einstellung und Einsatzbereitschaft die Möglichkeit von „Grundarten" des ganzen Einsatzes, der Setzung und des Ja selbst aufgewiesen ist; mit dem Aufweis aber der Möglichkeit apriorischer Grundarten von Einsatz, Setzung und Ja ist (bei der aufgewiesenen Identität von Ja und Sein) auch der Aufweis der Möglichkeit apriorisch-materialer Grundarten des Seins (neben den formalen Grundvariationen der formalen Kategorien, die jeweils wieder erst innerhalb einer solchen materialen Grundart konkretes Sein sein können) vollzogen und damit die Möglichkeit von Grundarten der „Gegenständlichkeit der Gegenstände" oder ihrer „Substanzialität" (als des „Grundseins") selbst gezeigt.

Diese Deduktion der Möglichkeit der (apriorischen, materialen) Grundarten des Ja bedeutet also eine Deduktion der Möglichkeit von in sich grundverschiedenen Arten des Bewußtseins, d. h. eine Deduktion der Möglichkeit von Bewußtseinsregionen und -dimensionen; und die in Identität damit erfolgte Deduktion der Möglichkeit materialer Grundarten des Seins oder der „Gegenständlichkeit" (die Deduktion also der Möglichkeit der „materialen Kategorie" und des „materialen Apriori") bedeutet so auch die Möglichkeit von Region und Dimension der „Gegenstände dieser Seinsart" selbst.

Dieser von dem Spontaneitätscharakter des Bewußtseins her erfolgte Aufweis, der darauf beruhte, daß alles Bewußtsein als „Da" und „Präsenz" immer auch wirklich geschehende πρᾶξις des Menschen ist, wurde ergänzt durch den im vorigen Paragraphen erfolgten Aufweis der Möglichkeit der Auseinanderfaltung unserer füllenden Sinnlichkeit in grundverschiedene „Tendenzen" und „Treibensrichtungen" und damit durch den Aufweis grundverschiedener, eventuell den Seinsregionen entsprechender Erfüllungsmöglichkeiten. So ist unser Resultat: Grundverschiedenes Seiendes kann sich infolge grundverschiedener Einstellung in grundverschiedenem Sein durch eventuell grundverschiedene Erfüllung geben. Auf diesen Aufweis der Möglichkeit verschiedener Bewußtseins- wie Gegenstands-Regionen und -Dimensionen und diesen Aufweis der inneren Möglichkeit von materialer Kategorie und materialem Apriori über alle apriorisch-formalen Kategorien hinaus zielten unsere ganzen bisherigen Untersuchungen ab und in ihm gipfeln sie. Denn die Anerkennung verschiedener Bewußt-Seins-Regionen und -Dimensionen (deren Verschiedenheit Naturalismus, Monismus, Materialismus wie Spiritualismus notwendig leugnen) sowie das innere Verständnis der Möglichkeit eines solchen materialen Apriori ist die unumgängliche und wichtigste (und fast möchten wir sagen, einzige) Voraussetzung einer jeden „Wertphilosophie".

Es ist jedoch wohl zu beachten, daß im Gegensatz zum Aufweis der „formalen Kategorien" der Aufweis „materialer Kategorie" weder ein Aufweis der Notwendigkeit noch der Tatsächlichkeit, sondern nur ein Aufweis der Möglichkeit ist. Wie und ob überhaupt die Regionen und Dimensionen notwendig

aus dem Wesen des Menschen entspringen, muß in einer auf „Bewußtseinsanalyse" aufgebauten Untersuchung völlig dahingestellt bleiben. Hier muß der Aufweis und das Verständnis der Möglichkeit nur noch durch den Hinweis auf die Faktizität der tatsächlich vorfindbaren Bewußtseins- und Gegenstandsregionen und -dimensionen ergänzt werden.

§ 3. Regionen und Dimensionen.

Vorbemerkung: Wir gliedern den Gang der Untersuchung des folgenden Paragraphen in drei Abschnitte: 1. Der Zusammenhang der im vorigen Paragraphen explizierten material-apriorischen Bewußtseins-Seins-Variationen mit dem Begriff des Wertbewußtseins und des Wertseins. 2. Bewußtsein und Sein personaler Region als konkretes Beispiel solcher Variierung. 3. Das Verhältnis von Region und Dimension und die innere Gliederung des Bewußtseins.

1. Bei unseren Betrachtungen über die möglichen Variationen innerhalb eines setzenden Bewußtseins von Seiendem hatten wir die Gruppe der aposteriorischen Variationen der Erfüllung von der der apriorischen Variationen der Bereitschaft, der Frage und des Einsatzes unterschieden, welch letztere uns wieder in formal-apriorische und material-apriorische Variationen zerfielen. Die formal-apriorischen Variationen waren Variationen des allgemeinen Seinsbewußtseins von Seiendem überhaupt, je nachdem ob dies Sein mehr unter dem Aspekt dieser oder jener seiner formalen Kategorien gefragt und verstanden ward, je nachdem ob der fragend-vorwegnehmende Blick auf das Sein des Seienden mehr auf dieses oder jenes der konstitutiven Seinsmomente den „Akzent" legte. Die formal-apriorischen Variationen bedeuten

so die apriorisch möglichen Akzentuationen des einen allgemeinen apriorischen Seinsfragens oder Seinsverstehens. Im Gegensatz hierzu werden durch das, was wir material-apriorische Variationen nannten, nicht Grundakzentuationsmöglichkeiten des allgemeinen Seinsfragens und Seinsverstehens, sondern verschiedene Grundfragens- und Grundverstehensarten selbst umrissen, in die sich das eine allgemeine Seinsverständnis konkret auseinanderlegt; Grundverstehensarten, in denen durch eine Verschiedenheit der Art des Fragens und Verstehens selbst jeweils schon ein in allen seinen kategorialen Ausformungen und Momenten verschiedenes Sein „vorgenommen" ist, und wobei die allem Setzen implizite Bereitschaft und Einstellung jeweils für „ein Seiendes ganz anderer Seinsart", „ganz anderer Region" schon bereit ist. Das kategorial-apriorische allgemeine, d. h. formale (fragend-leere) verstehende Wissen um Substanzialität und Akzidentalität hat sich in jener apriorischen Grundverstehensart, die wir „naturales Bewußtsein" nennen können, zu dem fragenden Wissen um Substanzen als Dinge, um Substanzialität als Dingsein und um Akzidenzen als Dingeigenschaften konkretisiert. Im „technischen Denken" dagegen versteht dieses Fragende das Seiende als „Instrument" auf seinen Zweck und auf die Brauchbarkeit und den jeweiligen Grad seiner jeweiligen Eignung für diesen Zweck hin. Und ist im „naturalen Bereiche" „Wirklichkeit" = Wirklichkeit (qua Aktualität) des einfachen Da, das heißt: schlechthinige Anwesenheit als Antreffbarkeit, Vorfindbarkeit, Vorhandenheit, so ist ein „wirkliches" und „wahres" Instrument ein solches, das wahrhaft und wirklich „brauchbar" und „zweckentsprechend" ist. In dem Grade aber, wie es diese Brauchbarkeit

und Eignung-für verliert, verliert es seine instrumentale Wirklichkeit und Aktualität, und der Wegfall seines inneren ihm konstitutiven Zweckbezuges ist auch die Vernichtung seiner „Substanzialität" selbst als Instrument. Und ähnlich verhält es sich bei jenem verstehenden Bewußtsein, das wir „personales" nennen können. Das „personale Bewußtsein" ist das Bewußtsein eines Seienden, das nicht nur einfach da und wirklich vorhanden oder nicht da, nicht wirklich vorfindbar, vielmehr nur möglich ist, sondern eines Seienden, das immer seiner personalen Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit selbst „mächtig" ist[1], d. h. dem seine Wirklichkeit zur Verwirklichung selbst „in die Hand gegeben ist". Unter personalem Bewußtsein verstehen wir nun (nicht die „akategoriale" Gegebenheit dieser „Mächtigkeit" im Selbstbewußtsein dieser Person, sondern) jenes kategoriale Bewußtsein, in dem die Person in der Bereitschaft zur setzenden Selbstverwirklichung diese ihre eigene Wirklichkeit jeweils schon nicht nur als einfache Vorfindbarkeit des Da, sondern als den Grad ihres personalen „Gutseins" oder „Bösseins" verstanden hat und wo so die Frage nach der Wirklichkeit der personalen Handlung z. B. (die Frage also nach der wirklich personalen Handlung) auf das Gutsein der personalen Handlung (auf die gute personale Handlung) geht; und daher auch implizit schon um die Vernichtung der personalen Wirklichkeit nicht als eines einfachen Verschwindens weiß, sondern sie im „Bössein" als personaler Selbstzerstörung schon begriffen hat; und zwar so, daß dieses Verstehen das apriorische Verstehen der dem personalen Bewußtsein zugehö-

[1] „Mächtigkeit" ein Ausdruck von Paul Tillich.

rigen eigenen impliziten Frage und Bereitschaft „vor" aller faktischen Determiniertheit durch die Fülle darstellt. Als um ihr eigenes mögliches Gutsein oder Nicht-Gutsein weiß also die Person um die ihr zugeordnete Art des Wirklichseins, und in dem Grade also, als Person „gut" ist, ist „Person" wirklich. Und ebenso besteht die „Wirklichkeit" des Kunstwerkes in dem Grade seiner „Kunstwerkheit", d. h. in dem Grade, in dem es „wirklich" und „wahrhaft" Kunstwerk ist. Das ist aber nichts anderes als der „wirkliche", d. h. „wahrhafte" Grad seines „Schönseins". Das Kunstwerk ist als Kunstwerk „wirklich", soweit und sofern es „tatsächlich" schön ist; und die Frage nach seinem Wirklichsein hat sich in diesem „Gebiete" zu der nach dem aktuellen Schönsein konkretisiert und erst auf Grund dieser das „Schönsein" leer vor- und vorwegnehmenden Frage kann sich so etwas wie „Kunstwerk" wirklich und als wirklich geben oder in der Frage und für sie als Gegebenheit „konstituieren". In jedem faktischen Bewußtsein ist so das allgemeine jedem Bewußtsein implizite Seinsfragen und Seinsverstehen schon material-apriorisch variiert, d. h. hat es sich bereits zu einem konkreten Seinsbewußtsein determiniert, bzw. ist die Bereitschaft keine abstrakte mehr, sondern wirkliche Bereitschaft zur sich einsetzenden Setzung von Seiendem bestimmter Region und Dimension, ist also die Frage und das Verständnis bereits regional und dimensional spezifierte Frage und spezifiertes Verständnis; so daß z. B., wie wir sahen, im konkreten Bewußtsein die Frage nach dem Wirklichsein schon immer und je unter dieser die Aktualität entweder eines dinghaften Vorhandenseins oder eines zweckangeglichenen Brauchbarseins oder eines personalen Gutseins oder eines ästhetischen Schönseins etc., ver-

steht und verstehen muß. Oder um Formulierungen, die wir im zweiten Paragraphen des 2. Kapitels dieses Abschnittes herausarbeiteten, zu gebrauchen: in jedem konkreten Bewußtsein sind auf Grund material-apriorischer Variationen des Ja die formalen Modi der Präsenz (Wirklichsein und Möglichsein) bereits als das verstanden und zu dem gewandelt, was wir materiale Modi des Präsentseins oder formale Modi des Präsenten selbst nannten; in allem konkreten Bewußtsein versteht das implizite vorwegnehmende Fragen und Verstehen das formale Präsentsein überhaupt bereits in einer bestimmten materialen Konkretisierung, versteht es Wirklichkeit bereits als regional oder dimensional verschiedene Art regional und dimensional verschiedener Seiender wirklich zu sein. Wir haben aber als ein Beispiel material-apriorischer Abwandlung eben die Modi des Wirklichseins und Nichtwirklichseins in ihrer durch das jeweilige Grund-Sein (Grundseinssinn) apriorisch bestimmter und umrissener Seinsgebiete konkretisierten Form nicht ohne Absicht gewählt. Denn gerade diese materialen Präsenzmodi des Brauchbarseins, Gutseins, Schönseins[1] etc., in die sich als immer zu einem konkreten „Seinsgebiete" gehörend das formale „Da-sein", „Aktuell-sein", „Wirklich-sein" (und ebenso auch das Nichtwirklichsein und Möglichsein) je schon gewandelt hat, stellen zugleich auch das den betreffenden Seinsgebieten jeweils

[1] Es ist leicht ersichtlich, daß wir damit, daß wir unter „Gutsein" schlechthin den materialen Präsenzmodus personalen Seins verstehen, das „Gute" über den üblichen Rahmen des „moralisch Guten" hinaus erweitert haben in Orientierung an dem Begriff der Tugend qua ἀρετή oder virtus. Eine analoge Erweiterung ist auch mit dem Begriff des Schönseins vollzogen.

entsprechende „Wert-sein" dar. Der gerade dem Kunstwerk als Kunstwerk eigentümliche „Wert" liegt in seinem „Schönsein" und entspricht dem Grad desselben und „ästhetisches Wert-sein" und „Schön-sein" sind Synonyma. Und dasselbe gilt vom „personalen Wertsein" und „Gutsein" und vom „technischen Wertsein" und „Brauchbarsein". Das (mögliche und wirkliche) Wertsein dieser Seinsbereiche ist also der jeweils ihnen und nur ihnen eigentümliche materiale Präsenzmodus, d. h. die ihnen und nur ihnen eigentümliche Art, wirklichsein zu können, und der Grad des jeweiligen wirklichen Wertseins ist der Grad der „wahren Verwirklichung" dieser Art und Möglichkeit, wirklich zu sein. Indem nun so Bewußtsein in aller seiner Seinsfrage auch das Dasein (Wirklichsein und Nichtwirklichsein) als eines der konstitutiven Seinsmomente in irgend einer (zum mindesten impliziten) Weise (mit-) fragt, und indem dieses Wirklichsein als die Aktualität oder Nichtaktualität der apriorisch-materialen nach Gebieten verschiedenen Art, wirklich und nichtwirklich sein zu können, begriffen wird, ist alles Bewußtsein (als material-apriorisch spezifiziertes Wirklichkeitsbewußtsein) auch Wertbewußtsein. Aber zunächst scheinen wir damit den Begriff des kategorialen Wertbewußtseins[1] doch zu weit gefaßt zu haben, da der materiale Präsenzmodus des „naturalen Bereiches" der „bloßen Dinge": die bloße Antreffbarkeit, Vorfindbarkeit, Vorhandenheit gerade im Gegensatz zu den „wertbehafteten" Modis anderer Seinsgebiete sich als „wert-

[1] Denn nur um das Wertbewußtsein als ein solches (setzendes) „Bewußtsein von" handelt es sich uns hier zunächst und nicht um eventuell außerhalb der gegenständlichen Gegebenheit dieses eigentlichen „Bewußtseins-von" stehende „akategoriale Gegebenheiten".

frei" oder „wertindifferent" darstellt und das ganze Gebiet der reinen, naturalen, „bloßen" Dingwelt gerade sich als ein von allen „Wertqualitäten" abstrahiertes und entblößtes Ordnungsganze zeigt. Das „Wertsein im eigentlichen und engeren Sinne" ist also nur der materiale Präsenzmodus der „nicht naturalen" Seinsgebiete, welche so dem „naturalen Bereiche" gegenüber als „konkreter" erscheinen und sich als „Wertsphäre" von der abstrakten „theoretischen" Sphäre „bloßer Dinge" abheben. Worin liegt nun aber dieser Unterschied des „bloß naturalen Gebietes" von dem „nicht nur naturalen" begründet? Der Hinweis allein auf die größere Abstraktheit des Naturalen, die darin zum Ausdruck kommt, daß die naturale Welt der Dinge allen anderen „Regionen" und „Dimensionen" irgendwie zugrunde liegen oder in ihnen enthalten sein muß und daher auch jederzeit eine abstrakte Ablösbarkeit und Herausschälbarkeit aus dem konkreten Gehalt dieser anderen „Sphären" besitzt, genügt nicht. Ohne auf diese sich hier zeigende Problematik der Stellung des „naturalen Bereiches" zu den anderen Seinsbereichen (ob dieser „naturale Bereich" überhaupt ein selbständiger Bereich neben jenen anderen sei oder ob er nur als ein in ihnen jeweils enthaltener Teil ihrer zu gelten habe etc. und sie als solcher „fundiere"), sowie des Verhältnisses dieser anderen Bereiche untereinander hier näher einzugehen und die innere Struktur dieser „Bereiche" zu bestimmen, wird uns der Unterschied des „Naturalen" und „Wertfreien" von den sogenannten „Wertgebieten" klarer werden, wenn wir die andere Frage: „warum ist es gerade der materiale Präsenzmodus dieser bestimmten Seinsgebiete, der als Wertsein bezeichnet wird", näher ins Auge fassen. Zunächst:

die materialen Modi des Präsenten und die materialen Modi der Präsenz stehen nicht unverbunden nebeneinander und kommen dem einen Seienden nicht in ganz verschiedenem Sinne zu. Sondern: der materiale Modus der Präsenz (als die Art möglicher Präsenz oder Aktualität) ist nichts anderes als die „Entfaltung" des materialen Modus des Präsenten. Da, wie wir sahen, Sein immer auch „Für-Sein" ist, der materiale Präsenzmodus aber (als das Antreffbarsein, Brauchbarsein, Gutsein, Schönsein etc., d. h. als die Art, wie etwas auftritt, vor mich hintritt, da sein und anwesend werden kann: das Vorhandene als das Vorliegende, das wir antreffen, das Gute, für das wir uns entscheiden als das der verwirklichenden Entscheidung Gegebene, das Brauchbare als das uns zur-Hand-Seiende, das wir verwenden, das Schöne als das im hingebenden Ansehen gerade durch die Art seines Aussehens allein und durch nichts anderes tiefere, in der bloßen Realität des Antreffbarseins immer verhüllte Seinsmöglichkeiten Enthüllende und in diesem Enthüllen seine Wirklichkeit Habende etc.), da der materiale Präsenzmodus also als die grundverschiedene Art von grundverschiedenem Seiendem, da zu sein, das in allem Sein wesentlich liegende, aber unausgesprochene-unausdrückliche „Für" ausdrücklich macht, so wird alles Sein erst in seinem materialen Präsenzmodus das, was es eigentlich ist, und „erfüllt" sich so irgendwie in ihm. „Instrumentsein" und „Brauchbarsein" ist nicht identisch. Es gibt Instrumente, die den das Instrumentsein ausmachenden transzendentalen Zweckbezug haben und doch „unbrauchbar" sind (d. h. zwar diesen Bezug, aber in „negativer Abwandlung" enthalten), und zwar erst auf Grund dieses Instrumentseins unbrauchbar sein

können. Brauchbarsein und Unbrauchbarsein sind zwar also nicht mit dem Instrumentsein schlechthin identisch, aber sie sind das, auf was es, wie man sagen könnte, „im Instrumentsein ankommt". Und ebenso ist „Person sein" noch nicht schon „gut-sein"; Person kann „böse" oder „schlecht" sein und erst Person kann „böse" sein; aber sie kann es eben nur, weil es „auf das Gut-sein ankommt", weil es in allem Personsein „um das Gutsein geht". Dieses „Ankommen-auf" und „Gehen-um" besagt auch notwendig in gewisser Hinsicht ein „Hingeordnetsein auf". Das Sein, „um das es sich handelt", „um das es geht", „auf das es ankommt" im Instrumentsein, Personsein, Kunstwerksein ist das Sein, in dem Instrument, Person und Kunstwerk das werden, was sie „eigentlich" und „wahrhaft" sind und sein können, und jenes Sein bzw. jener Seinsmodus, in dem das Sein nun eigentlich ist, was es ist, und in dem es so seine „Erfüllung" findet, auf das es also ankommt und um das es sich handelt, auf dieses Sein als auf seine Erfüllung ist also das Seiende gleichsam hingeordnet und ebenso das Sein auf diesen seinen Seinsmodus. Das, auf das etwas hingeordnet ist, können wir aber als das „Telos" oder den „Zweck" des Hingeordnetseins bezeichnen. Dieses Hingeordnetsein kann sich in positiver und negativer Weise zeigen: alle Teile des Kunstwerks sind auf das „Schönsein" hingeordnet, einige, indem sie dieses Schönsein „verwirklichen" oder zu „verwirklichen" helfen, andere, indem sie diese „Verwirklichung" gerade stören. Und ebenso hat bei der Person qua Person jedes der „personalen Momente" seine positive oder negative (Person verwirklichende oder Person zerstörende) Stellung in Bezug auf das „Gutsein", das zu sein das ist, um das es der Person

wesenhaft geht und gehen muß; und um endlich einmal auch die Region des „reinen Lebens" zu erwähnen, so geht es bei Tier und Pflanze (als Lebendigem) eben um dies ihr Leben als die ihnen zugeordnete Art, „da zu sein", selbst und um nichts anderes, und vom Leben, als ihrer Art zu sein, her ist ihre ganze „Struktur" bestimmt. Und durch dieses „Hingeordnetsein", dieses „ein Telos Besitzen", „Grade der Verwirklichung Aufweisen" und durch den Charakter, „daß es auf ein Sein und seine Verwirklichung ankommt", hierdurch ist überhaupt erst das bestimmt, was wir „Struktur" und „Strukturganzheit" nennen. Alle diese Gegenstände (wie Lebendiges, Instrument, Person, Kunstwerk) weisen also nicht nur eine Wirklichkeit als Da und Nicht-Da auf, sondern „Grade der Verwirklichung" und „Grade ihres Seins", einer Verwirklichung, die als Telos eines Strukturganzen das ist, worauf es bei diesem Gegenstande oder im Sein dieses Gegenstandes jeweils ankommt. „Es kommt bei diesen Gegenständen auf ihren materialen Präsenzmodus an", hieß also nichts anderes als: auf die Art und den Grad, ihr eigentliches Sein selbst zu sein; jeweilige Art und jeweiligen Grad, sein eigentliches Sein selbst zu sein, nennen wir aber die jeweilige „Vollkommenheit" des Gegenstandes, als Art und Grad, wie und ob er schon voll und völlig zu seinem eigenen Sein gekommen ist oder nicht. „Art der Verwirklichung", „Telos der Verwirklichung", „strukturiertes Ganzes", „Hinordnung", „Vollkommenheit", „Darauf-ankommen", „Darum-gehen": damit haben wir alle jene für die sogenannten „Wertsphären" und die sog. „Wertproblematik" so bezeichnenden Begriffe und Worte gestreift und umrissen. Dieses zentrale: „Es geht um dies Sein", das, weil jedes Sein,

„um das es geht", sofern und soweit „es um es geht" „Wertsein" heißt, den Wertbegriff zentral bestimmt, scheint nun mehrere Aspekte zu bieten; und zwar zunächst einen mehr subjektiven und einen mehr objektiven. Subjektiv in dem Sinne „es geht mir darum" und „es liegt mir daran", „es ist mir wert". Wert als „subjektive Bedeutung" für mich, demgegenüber als zweiter Sinn Wert als „objektive Bedeutung" stünde, als das, auf das es dann „an sich" und „objektiv" eben ankommt. Dieser Gegensatz ist jedoch nur scheinbar. Wie jedes Sein, wie wir im Kapitel 3 § 1 zeigten, gleichzeitig „mein Sein", d. h. Sein des Subjektes und „sein Sein" als Sein des Objektes ist und in dieser doppelten Funktion seine identische Selbigkeit wahrt, ebenso fällt bei dem eigentlichen und primären Wertsein objektiver und subjektiver Wert, objektive und subjektive Bedeutung zusammen, ist das subjektive „es geht mir darum" und das objektive „es kommt darauf an" in einer „qualitativ differenzierten Identität", die wir früher „Intentionalität" nannten, gebunden; „es geht im ästhetischen Gebiet um das Schönsein", heißt sowohl: Es geht dem Künstler (unter Künstler hier sowohl der im engeren Sinne „ausübend-schaffende" wie auch der „nachvollziehend-schaffende" künstlerische Mensch verstanden) um das wahre und wirkliche Kunstwerksein, dieses ist sein „innerstes Anliegen", als auch: es kommt im Kunstwerk allein auf dieses wahre Kunstwerksein qua Schönsein an. Und zwar „geht es" dem künstlerischen Menschen „um dieses Schönsein", weil es im Kunstwerk selbst „darauf ankommt", wie auch kommt es im Kunstwerk nur darauf an, weil es im Künstlersein wesenhaft um es geht. Denn Künstler und Kunstwerk, Künstlersein und Kunstwerksein stehen

in unablösbarer „intentionaler Korrelation", d. h. sind in der Intentionalität qua „qualitativ differenzierter Identität" identisch. Das heißt, indem es dem „Künstler" um das eigentliche Sein des Kunstwerkes, um das Kunstwerksein geht, geht es um sein eigenes Sein als Künstler, das Künstlersein, und beides läuft nicht nur nebeneinander her; auch wird das Künstlersein nicht „reflexiv" „angezielt" oder das eine als Mittel zum anderen „betrieben", wodurch beides zerstört würde, sondern das Geschehen, in dem es um das eigentliche Sein des Kunstwerkes und des Künstlers geht, ist identisch. Als Sein des Kunstwerkes ist dies Sein, um das es geht und das darum Wertsein ist, das objektive Schönsein eines Aussehenden[1]. Als Sein des Künstlers ist dieses selbe objektive Schönsein nun subjektiv das schöpferisch-verstehende „Sehen" des Künstlers selbst, und nicht um das eine oder das andere kann es gehen, sondern um beide in ihrer Identität „geht es" wesensmäßig „objektiv-subjektiv". Ohne das wirkliche Verständnis des thomistischen Satzes „cognoscens in actu est cognitum in actu" wird das Reden von „Objektivität" und „Subjektivität" des Wertseins notwendig mißverständlich und die Behauptung vom „Ansichbestehen der Werte" gar unverstehbar. Denn wie schon früher ausgeführt, ist diese „intentionale" Einigung des cognoscens und des cognitum „in actu" niemals eine „nachträgliche", sondern eine „ursprüngliche" und jeweils nicht neu „geknüpft", sondern in ihrer wesenhaften Identität nur neu „aktualisiert"; und ebenso zeugt der Versuch, diese Iden-

[1] Also Sein eines Anblickbaren qua Anblickbaren, Sein, das gerade im Aussehen als Aussehen letzte Seinsmöglichkeiten des Seienden sichtbar macht.

tität und Einigung „harmloser" zu machen, indem man sie „nur-intentional" nennt, nur von der Verkennung, daß die „intentionale Identität" und „Einigung" den höchsten und strengsten Grad von Identität und Einigung überhaupt darstellt. Und fast noch klarer als auf ästhetischem Gebiete hätten wir auf personalem zeigen können, wie bei dem subjektiven „es geht der Person um ihr Gutsein" es sich doch um kein „subjektives Belieben" handelt, sondern es ein Geschehen darstellt, dem sich die Person in keiner Weise entziehen kann, selbst nicht in der Weise der Selbstzerstörung, und wie in diesem Geschehen das „Gutsein" sowohl Sein eines „Sich-einsetzenden" wie auch eines „Im-Einsatz-Gesetzten" ist. Das eigentliche „subjektivistische" „Gehen um" aber unterscheidet sich dann vom „objektiven" „Gehen um" nicht dadurch, daß das eine in das Objekt, das andere in das Subjekt verlegt werden müßte, sondern dadurch, daß das „subjektivistische" „es geht mir um das und das", „das und das interessiert mich", „das und das ist mir wert" in einer unendlich viel peripherischeren Schicht der Willkür, des Beliebens, der Laune oder der Stimmung des Subjektes seinen „Ort" hat, während es bei jenem „subjektiv-objektiv" des eigentlichen Wertseins dem Subjekte wesenhaft darum ging und gehen mußte, sich und seine Welt „sein zu lassen", beide „in ihr Sein zu bringen" und zu „verwirklichen".

An den bei der Kennzeichnung des Wertseins eben gefundenen Momenten des „Telos", der „Struktur", der „Ganzheit", der „Erfüllung", der „Vollkommenheit", an den Momenten des „es handelt sich um, es geht um dieses Sein", an den Momenten der gradweisen „Verwirklichung" dessen, „was es zu sein gilt", „auf was es ankommt", an allen diesen

Momenten also sehen wir nun auch den Grund des Unterschiedes der nicht-naturalen Seinsgebiete vom naturalen oder wertfreien Bereich. Denn der materiale Präsenzmodus innerhalb der „Welt der Dinge", ihr Vorhandensein, zeigt gerade keine „Grade der Verwirklichung", die bloß materialen Dinge weisen gerade keine „teleologische Struktur" auf und ein Stein ist so „vollkommen" wie der andere und er ist da oder nicht da, aber „es geht dabei um gar nichts", weder objektiv noch subjektiv: denn das Bewußtsein, das dieser „bloßen Natur" zugeordnet ist, erscheint gerade als ein „gleichgültiges", nur „theoretisches", als ein Bewußtsein ohne Einsatz und Hingabe, das nur objektiv konstatieren will und um seiner Objektivität willen jedes „Interesse" auszuschalten bestrebt ist. Aber gerade dies Bestreben zeigt sein Interesse. Denn wie wir ja auch schon (Kapitel 3 § 1 und 2) sahen, setzt jedes Bewußtsein als Bewußtsein wesensmäßig in seinem Satz Einsatz (Hingabe, Bereitschaft, Einstellung) voraus, und daher mag dieses „naturale" oder „theoretische Bewußtsein" vielleicht wohl durch einen besonders geringen Grad oder durch eine besonders modifizierte Art des Einsatzes, in dem es jeweils dem Subjekte sowohl um sein wie des Objektes Sein geht, charakterisiert sein, nie aber kann es auf Einsatz und bestimmte Einstellung überhaupt und ganz verzichten. Und wie also vom Subjekte her gesehen das „naturale Bewußtsein" auf die „wertrevelanten Charaktere" des „Einsatzes", des „Interesses", der „Einstellung", der „Hingabe" und des „Gehens um" hin betrachtet im Gegensatz zu den nichtnaturalen Bewußtseinsarten nie ein Fehlen dieser Charaktere, sondern nur einen durch seine größere Abstraktheit bedingten anderen

oder besonders niederen Grad derselben aufweisen konnte: so können wir auch von der „objektiven Seite" her sagen, daß auch hier das „Dingsein" sich im „Vorhandensein" „entfaltet" und daß es auch hier um dieses als materialbestimmte Art des Seinkönnens geht und auf es es ankommt, und daß nur dieses „Daraufankommen" dadurch, daß gleichsam alle Grade der Verwirklichung „grenzbegrifflich" in einen Grad zusammengefallen sind, verdeckt ist und so der Anschein erweckt wird, „es komme auf nichts mehr an"; und daß dadurch, daß jedes „da sein" in diesem Gebiete schon „vollkommen da sein" bedeute, der Vollkommenheits-Wertbegriff zwar praktisch irrelevant werde, nicht aber deswegen seinen Sinn völlig verliere. In diesem Sinne also können wir unseren Wertbegriff erweitern und unter „Wertsein im weiteren Sinne" die apriorisch-material spezifizierte Art, wirklich zu sein, eines jeden Gebietes und Bereiches ohne irgendeine Einschränkung verstehen. Indem wir aber auch bei der Besprechung des Verhältnisses von „materialem Modus der Präsenz" und „materialem Modus des Präsenten" sahen, wie der Modus der Präsenz nichts anderes ist als die „Entfaltung" und „Erfüllung" des materialen Seins des Seienden selbst[1] als das „Eigentlich-, Wahrhaft- und Wirklichwerden" des Seins, so begreifen wir auch das Sein des Seienden in seiner jeweiligen regionalen oder dimensionalen konkreten Determinierung (also das Dingsein, Instrumentsein, Personsein, Kunstwerksein) als den im Vorhandensein, Brauchbarsein, Gutsein und Schönsein sich entfaltenden Grund des

[1] Formal leicht einsehbar in der Fassung des Seins qua Fürseins und Zuseins, wo dann der materiale Modus der Präsenz jeweilig die Für- und Zu-Momente ausdrücklich macht.

Letzteren, und nennen daher das einem jeden Gebiete eigentümliche Sein (die jedem Gebiete eigentümliche „Gegenständlichkeit seines Gegenstandes" und „Substanzialität seiner Substanz") als Grund des Wertseins eines jeden Gebietes das „Grundwertsein"; das Sein in seiner material-apriorischen Konkretisierung ist also das „Wertsein" qua „Grundwertsein". Sein ist so das, um das es schlechthin und überhaupt geht, und soweit und sofern Sein das ist, um das es geht, nennen wir Sein Wertsein; dies ist der Begriff des „Wertseins im weitesten Sinne". Und ebenso „subjektiv" gefaßt: Wertbewußtsein (in weitestem Sinne) ist jedes material-apriorisch spezifizierte, d. h. aber konkrete Seinsbewußtsein überhaupt. Hiermit haben wir den eigentlichen logischen (noch nicht aber den ontologischen!) Sinn der „conversio entis et boni" herausgearbeitet und begriffen. „Seinsfülle" ist also mit „Wertfülle" identisch. Die scharfe Trennung von Wert und Sein bei H. Rickert und die Auseinanderreißung von Seinsfülle und Wertfülle bei M. Scheler dagegen beruht auf einem Begriffe des Seins, der vom Sein der Dingwelt allein hergenommen ist und auf dem Realitätsbegriff des Neukantianismus, für den Realität und Sinnlichkeit (unserer „fünf Sinne") streng korrelativ sind. Uns aber war Sein das im einsetzenden Satze Gesetzte, und die Grundmöglichkeiten in Bereitschaft und Einsatz waren Grundmöglichkeiten, daß es in Bereitschaft und Einsatz – jeweils in der Doppelung „mein Sein" und „sein Sein" – „um Grundverschiedenes ging", so daß diesen „Grundmöglichkeiten" die material-apriorischen Grundvariationen des Seins und seiner Bereiche entsprachen. Und wenn das Wertsein jeweils das Sein (und seine Verwirklichung oder

Wirklichkeit), um das es in jeder dieser Grundeinstellungen und Grundbereiche ging, war, so ist das Wertsein wohl „ideal", nicht als von aller Seins-Sphäre getrenntes „ideales Wertreich", sondern weil (wie in Kapitel 2 § 2 gezeigt) Idealsein eben Sein des Seins ist; die aber in der Aktualität dieses Wertseins des jeweiligen Bereiches zu ihrem eigenen Sein gekommenen Seienden oder Gegenstände sind real, weil Realität das Sein des Seienden ist. Und die zum Teil „überphysische" „Realität" von Instrument, Person und Kunstwerk ist keine geringere Realität gegenüber der der „bloßen Dinge", sondern eine konkretere. Indem so „Wert" die Art des jeweiligen Verwirklichtseins des (apriorisch-material variierten d. h.) einer „Region" und „Dimension" eigenen Seins, und „wirklicher Wert" das „wirkliche Verwirklichtsein" dieses Seins in seinem jeweiligen Grad bedeutet, ist auch der Begriff der perfectio oder der Vollkommenheit (jeweilige Vollkommenheit als jeweiliger Grad der vollkommenen Verwirklichung des eigenen Seins) in sein ihm zukommendes Recht eingesetzt. Keineswegs soll aber hier mit diesem hier herausgestellten Zusammenhang von „Wertbegriff" und „Vollkommenheitsbegriff" einer rein theoretischen Bestimmung der Werte qua Vollkommenheiten, einer sogenannten „rationalen" Einsicht in sie im üblichen Sinne das Wort geredet sein. Vielmehr haben wir durch die Analyse der Bewußtseinsspontaneität mit ihren Momenten der „Einstellung", der „Bereitschaft" und des „Einsatzes" schon den „praktischen" Charakter eines jeden Bewußtseins (das wir gerade in dieser „Praktischheit" als „Vernunftbewußtsein" faßten) hinlänglich genug geklärt, um verstehen zu lassen, wie das konkrete Bewußtsein nicht immer und jederzeit und bei jedem möglich ist, sondern als aprio-

risch-material spezifiertes Bewußtsein eine bestimmte „Haltung", konkrete Einstellung und wagende Bereitschaft einsetzenden Satzes voraussetzt, so daß, wie im letzten Paragraphen gezeigt, der „Analogizität" des Seins nach „Bereichen", „Regionen" und „Dimensionen" eine solche des Bewußtseins entspricht und Bewußtsein nichts Gleichförmiges ist, in dem jeder „voraussetzungslos" jedes Sein „in den Griff bekommen" könnte, ohne daß das Bewußtsein seinen inneren πρᾶξις-Charakter voll auswirken und wirkliche „Tat" werden müßte. Daß „Wertsein" = „Vollkommensein" ist und „Vollkommensein" = „Vollkommenheit der Wirklichkeit qua Verwirklichung", sagt erst dem etwas, der die grundsätzlich verschiedenen Wirklichkeitskonstitutionen der material-apriorisch verschiedenen Bewußtseins-Seins-Gebiete begriffen hat, ein Begreifen, das in einer Erfahrung sich vollzieht, die selbst ein einsetzend-setzendes „Verwirklichen" darstellt.

Hiermit ist also die grundsätzliche allgemeine Eingliederung des Wertseins- und Wertbewußtseins-Begriffs in den Seins- und Bewußtseinsbegriff, wie wir ihn bisher analysierten, erfolgt. Ein Hinausgehen über diese logische Analyse und eine ontologische Umreißung der verschiedenen Arten des Wertseins, d. h. der verschiedenen Seins-Wertseins-Regionen und Dimensionen kann im Rahmen dieser Arbeit nicht erfolgen. Dagegen soll ein Beispiele diesen eben vollzogenen Aufriß kurz ergänzen.

2. Zur Erläuterung des bisher Explizierten und zur Klärung des Begriffes des Wertbewußtseins als material-apriorisch konkretisierten Seinsbewußtseins wollen wir als Beispiel die Gegebenheit des Gegenstandes des personalen Bewußtseins ausführlich skizzieren.

„Personales Bewußtsein" ist das Bewußtsein, das das Subjekt qua „Person" von sich selbst als Person und von anderen Subjekten als „Personen" hat. Dieses personale Bewußtsein zerfällt also in personales Selbst- und Fremdbewußtsein. Wir betrachten hier nur das erstere. Indem wir betonten, „das Subjekt als Person" ist „Personalität" also nicht mit „Subjektsein", „Menschsein" schlechthin identisch gesetzt, sondern erscheint als bestimmter Seinsmodus dieses menschlichen Subjektes. Nennen wir „Bewußtsein" „das Verstehen eines Seienden in seinem Sein durch einsetzenden Satz", so wird unter „personalem Bewußtsein" jenes Bewußtsein der „Person" verstanden, in dem die „Person" sich einsetzt, um sich selbst zu setzen, und in der Bereitschaft zur eigenen Setzung (sowie in der wirklich bereiteten Setzung selbst) sich selbst in ihrem (fragend vor- und vorweggenommenen) Sein als Person versteht. Ist daher Bewußtsein Setzung, so charakterisiert sich also personales Bewußtsein als Selbstsetzung des Subjektes. Aber, wie wir schon sahen, setzt sich das Subjekt primär und originär gerade nicht durch ein ausdrückliches Sichselbstanzielen, setzt es sich im allgemeinen ursprünglich nicht in diesem sein Sein vor- und vorwegnehmenden Fragen nach sich selbst als die erfüllte Gegebenheit dieser Frage; sondern im allgemeinen ist die originäre Weise seines Setzens, die originäre Stelle seiner Gegebenheit nicht der Satz, sondern der Einsatz: der Einsatz, in dem gerade das Subjekt sich ein-setzt, indem es anderes als sich setzt, nach anderem als sich fragt. Da jeder Satz nur als solcher Einsatz möglich ist, ist jedes Bewußtsein immer sowohl Seinsbewußtsein wie auch Selbstbewußtsein, ist jede Setzung auch Selbstsetzung und jede Gegebenheit des Objektes mit einer Gegebenheit

des Subjektes verbunden; ja wir zeigten sogar an einer früheren Stelle, daß und wie Selbstsetzung und Gegenstandsetzung, Einsetzen und Setzen identisch und nicht nur „korrelativ" sind. Aber wir zeigten auch sogleich die „qualitative Differenziertheit" dieser Identität, die darin bestand, daß diese Identität gerade als Identität von „gesetztem" Sein und „sich vollziehendem" Sagen bestand, d. h. gleichzeitig gesetztes Sein eines gesetzten Seienden und sich vollziehendes Sagen eines sich im Vollzug befindlichen (im Vollzug des Sicheinsetzens nämlich) Subjektes war; damit soll gesagt sein, daß diese Identität in einem grundsätzlich unterschiedenen („qualitativ differenzierten") Sinne dem Subjekte als sich vollziehender „Akt" und dem Objekte als gefragtes und verstandenes „Sein" zukommt und in dieser Unterschiedenheit des Zukommens beide erst, aber in grundverschiedener Weise, in einem „gegeben" sein läßt: indem nämlich diese Identitätsmitte gleichzeitig in sich als gesetztem Sein den Gegenstand als „kategorial" in seinem Sein gesetzten und gefragten sehen läßt, wie auch in sich als sich vollziehendem Akte das Subjekt als im Vollzug befindliches „akategorial" offenbar macht. Nehmen wir Bewußtsein als seinsverstehendes Setzen, so kann man also sagen: in diesem sich vollziehenden Verstehen als Vollzug ist das Subjekt offenbar, das sich als derart offenbares einsetzt. In diesem sich vollziehenden Verstehen als Verstehen aber ist das Verstandene dieses Verstehens, soweit es diesem Verstehen gegeben ist, d. h. aber das Objekt, offenbar und als solches gesetzt. Alles Bewußtsein ist also in dieser Identität von „Akt" und „Sein" notwendig in einem = aktvollziehendes Subjekts- wie seinssetzendes Objektsbewußtsein, stellt also, in einem notwendig sowohl „Vollzugsbewußtsein" wie „Ge-

genstandsbewußtseins" dar. Max Scheler hat dieses Phänomen des „Vollzugsbewußtseins" in seinem „Formalismus-Buch" in aller Schärfe gesehen. Mit einem anderen von Scheler für ein ähnliches Phänomen geprägten Wort können wir auch hier von einer „Rückenlage" sprechen, in der das Subjekt immer da ist, im Gegensatz zur Gegegenheit des Objektes in der „Vorlage". Diese von aller Gegenstandsgegebenheit unterschiedene Gegebenheitsart des Subjektes hat auch Kant in den „Paralogismen" scharf herausgearbeitet bei der Besprechung der Gegebenheitsart des „logischen Ich" im „Ich denke..." der „transzendentalen Apperzeption". „Vollzugsbewußtsein" besagt also: Bewußtsein, in dem (oder Bewußtsein, sofern in ihm) der Vollzug der „Akte" des Subjektes und hierdurch das Subjekt selbst bewußt ist. Indem aber Akt = Satz ist, Satz aber als Sicheinsetzen geschieht, ist „Vollzugsbewußtsein" Bewußtsein des Sicheinsetzens und seines „Sich", in dem allein Subjekt und Ich nur bewußt sind. Alles Einsetzen ist aber konkret, indem es ihm „konkret" um „Konkretes" „geht", indem ursprünglicher Einsatz für Bestimmtes und in bestimmter Lage und Situation geschieht. Dieser konkrete Einsatz, der sich in konkreter Situation für Konkretes einsetzt, muß aber auch ein Konkretes einsetzen können, d. h. zum Einsetzen „haben", d. h. der Einsatz bedarf zum Einsetzen nicht nur eines „logischen Ichs", sondern eines „konkreten Ichs", bedarf der Gegebenheit eines „konkreten Subjektes" qua Subjektes. Diese ungegenständliche Gegebenheit des konkreten eingesetzten Subjektes in der „Rückenlage" des „Vollzugsbewußtseins" nannten wir „akategorial" im Gegensatz zur „kategorialen" Gegebenheit des Gegenstandes in seinem gefragten, ver-

standenen und gesetzten Sein. Unsere Frage ist nun: a) Ist alles ursprüngliche (d. h. nichtreflexive) Selbst- und Subjektsbewußtsein „akategorial"? D. h. ist alles Bewußtsein, das das Subjekt von sich hat, nur jenes Selbstbewußtsein, das zu einem setzenden Gegenstandsbewußtsein notwendig gehört und in dem mit dem Gegenstand dieses Bewußtseins in der „Vorlage" dieses sich einsetzende Subjekt als sich einsetzendes in der „Rückenlage" mitbewußt („conscius") ist? Oder gibt es auch ein ursprüngliches kategoriales Bewußtsein, in dem das Subjekt sich selbst seinsverstehend in seinem Sein setzt? Wird diese letztere Frage bejaht, so stellt sich die weitere: b) Wie steht das kategoriale (personale) Bewußtsein des Subjektes von sich selbst zum akategorialen Selbstbewußtsein?

a) Unsere These ist: Es gibt ein Bewußtsein, in dem das Subjekt sowohl als Eingesetztes (akategorial) in der „Rückenlage" wie auch als Gesetztes (kategorial) in der „Vorlage" bewußt ist, in dem das Subjekt gleichzeitig „im Vollzug" (als konkretes Ich) wie auch „als Gegenstand" (als seiende Person) Anwesenheit hat. Außer sich selbst als Gegenstand (sich als Person) hat aber dieses Bewußtsein wesensmäßig noch einen zweiten „welthaften" Gegenstand (einen Gegenstand, der nicht das Subjekt ist), der mit dem ersten (dem Subjekt als Gegenstand) in einem mit-gesetzt wird. Dieses Bewußtsein nennen wir „personales Bewußtsein".

Dieses personale Bewußtsein gilt es nun zu skizzieren: Wir haben im ersten Punkte dieses Paragraphen das Bewußtsein durch das Merkmal des „es geht um . . ." charakterisiert. Von dieser Charakterisierung des Bewußtseins aus

können wir drei Wesenssätze über das originäre, d. h. nicht reflexive Bewußtsein aufstellen:

(1) Es geht dem Subjekte in jedem Bewußtsein um es selbst.

(2) Es geht dem Subjekte in jedem Bewußtsein nie allein um es selbst.

(3) Es kann dem Subjekte in seinem Bewußtsein sowohl unausdrücklich wie ausdrücklich um es selbst gehen.

Der erste Satz besagt, daß jedes Subjekt in jedem „Akte" auch notwendig sich selbst setzt, besagt also die Tatsache, daß es „objektiven Satz" nicht ohne „subjektiven Einsatz" gibt. Dies haben wir schon früher gezeigt. Der zweite Satz besagt, daß jedes Subjekt in jedem Akte auch notwendig anderes als sich selbst setzt, daß es also „subjektiven Einsatz" (als Setzung des ichhaften Subjektes) nur bei „objektivem Satz", d. h. bei Setzung von „Welthaftem" gibt. Dieser Satz ergibt sich aus der Struktur des Subjektes, das sich in seinem „Zusein" immer wesenhaft auch zu anderem als sich selbst, d. h. aber zu einer Welt und ihren Gegenständen, verhält. Der dritte Satz aber besagt, daß neben dem Bewußtsein, in dem ausdrücklich anderes als das Subjekt als Gegenstand gesetzt wird, das Subjekt aber nur unausdrücklich in seinem Einsatz gesetzt ist, daß es neben diesem auf anderes als das Subjekt gerichteten Akte auch einen Akt des Subjektes gibt, in dem dieses Subjekt „ausdrücklich" und „objektiv" sich (wenn auch nicht sich allein) setzt. „Ausdrücklich setzt" bedeutet aber hier: daß es sich gleichzeitig sowohl im Einsatz einsetzt, wie auch im Satze setzt, in einem Satze, der aber ebenso zugleich wesensmäßig auch anderes als es (das Subjekt als Gegenstand oder Person) setzt (siehe Satz 2). In dem Satze, in dem ich bejahend ein Kunstwerk als schön

setze, geht es ausdrücklich um dieses Kunstwerk und sein Schönsein; das Kunstwerk und sein Sein ist „Thema" meines Bewußtseins, es wird gesetzt, und um es geht es ausdrücklich; aber in eins damit geht es auch und geht es ebenso wesenhaft (wenn auch nicht ebenso ausdrücklich!) um mich und mein Sein als künstlerischer Mensch, der ich mich im Setzen und Verstehen des Kunstwerks ein-setze. Dieses „Gehen um mein Sein" ist ebenso wesenhaft als das „objektive" Gehen um das Sein des Kunstwerks. Trotzdem ist das eine ausdrücklich und das andere unausdrücklich, d. h. „im Rücken". Nehme ich aber dagegen nun jenen Bewußtseinsakt, indem ich irgendeine Tat meiner Selbst ausdrücklich als zu setzend bejahe, z. B. in diesem Augenblicke eine bestimmte Leistung für die Gemeinschaft, der ich angehöre, oder noch konkreter, die Rettung dieses Menschen: so bejahe ich diese Tat, aber nicht in irgendeiner gleichgültigen Eigenschafft und in irgendeinem beliebigen Sein, sondern ich bejahe sie als zu setzend. Aber nicht als irgendwie abstrakt und allgemein zu setzend, sondern: als von mir zu setzend. Das heißt, die Tat wird bejaht nicht als irgendeine Tat, sondern als meine Tat. Und damit werde auch ausdrücklich ich in meiner Tat als der meinigen bejaht. Und jedes Bejahen bejaht als ... In dem Selbstsetzen, in dem das Subjekt seine Tat und sich als Täter bejaht, bejaht auch das Subjekt ausdrücklich sich als Person; und seine Tat bejaht es als personal-seiend qua gut-seiend, das heißt als Verwirklichung dieses seines Personseins selbst. Mein Setzen bejaht also in dieser Selbstsetzung ausdrücklich auch mein (im „akategorialen Selbstbewußtsein" als „Fülle" ihm „vorgegebenes") eigenes Setzen, mein eigenes Sein, wobei dies

mein bejahtes Setzen diese bestimmte Tat qua „Rettung des anderen" setzt und damit aber auch diesen anderen mitsetzt. Nennen wir nun das Sagen und Setzen des „Gutseins" als sich vollziehendes Einsetzen „Mut", so ist, da – wie früher gezeigt – sich vollziehendes Setzen („Akt") und gesetztes Sein („Kategorie") „qualitativ-differenziert" identisch sind, „Mut" (als Akt) und „Gutsein" (als Kategorie) identisch. Während aber in allen anderen „Bereichen" dies Identische (als Akt und als Kategorie) gerade verschiedenem Seienden zukommt und sie hierdurch „eint", ist im personalen Gebiete das Seiende, dem dies Selbe als „Gutsein" (Kategorie) zukommt (die „Person") und das, das dieses Selbe als „Mut" (Akt) im unmittelbaren „Vollzugsbewußtsein" „hat", ein und dasselbe Seiende. Das akategoriale Sein des Menschen, d.h. sein „Akt" (sein „Mut" in allen positiven und negativen Graden bis zum „mutlosen Ausweichen", das auch in diesem Ausweichen noch „Einsatz" ist) wird im personalen Bewußtsein kategorial als Sein der Person (als ihr „Gutsein" in allen positiven und negativen Graden bis zum „Schlecht- oder Bössein) gesetzt; im „personalen Akte" und „personalen Ja" ist gerade diese Identität von „Mut" und „Gutsein" „Mitthema" und ausdrücklich verstanden. Daher besteht die Einigungsfunktion der „Intentionalität" hier nur darin, daß sie dasselbe Seiende in verschiedener Weise gegeben sein läßt und in dieser Verschiedenheit doch wieder als Selbiges begreift. So ist der „Mut" (bzw. Nicht-mut) des Subjektes (des „Menschen") das, was kategorial als das „Gutsein" oder die „Wirklichkeit" (bzw. „Schlechtsein" oder „Unwirklichkeit") seiner als „Person" begriffen und gesetzt wird. Diese Bejahung

meiner selbst geschieht also hier nicht nur faktisch-implizit im Einsatz, sondern bejaht auch explizit diesen Einsatz selbst als Verhalten zu anderem, das das „Für" dieses Einsetzens bildet, und bejaht damit dann ausdrücklich mich, sofern ich mich einsetzend zu anderen verhalte und mich so als Person verwirkliche. Der „ethische Akt" bejaht ein bestimmtes „Geschehen" als mein Sein und bejaht mich im Vollzug des Geschehens als seiend, in dem Vollzug eines Geschehens, das selbst wieder anderes als mich setzt. Dies ist die komplizierte logische Struktur des „ethischen Aktes" oder des „personalen Bewußtseins". Mein Sein ist also das, „worauf es ankommt". In diesem Augenblicke „kommt es ausdrücklich auf mich an" und auf niemand anderen, und in meiner Bejahung bejahe ich gerade, daß es auf mich ankommt (ich bejahe es und „fühle" es nicht nur); und das Bejahen besteht darin, daß ich diese meine Tat als meine Tat und mein sich vollziehendes Setzen als mein kategoriales Sein setze und verstehe. Ich bejahe das Setzen dieser Tat (das „Mutigsein") als das „Gutsein", in dem ich als Person wirklich werde, und verstehe so mein Personsein und seine Wirklichkeit ausdrücklich als kategoriales Gutsein. Dieses personale Gutsein ist also jenes von mir in der Bereitschaft fragend vorgenommene und verstandene und im Einsatz einsetzend gesetzte Sein, in dem allein ich als Person wirklich bin; das heißt aber, es ist mein „materialer Präsenzmodus als Person" oder mein „personaler Wert". Im personalen Wertbewußtsein versteht so die Person sich selbst als Person, indem sie das „Mutigsein" als „Gutsein", und dieses als eigentliche Wirklichkeit ihrer Akte und damit auch ihrer selbst begreift. Personsein und Menschsein darf so, wie wir schon sagten,

nicht gleichgesetzt werden: sondern Person ist die Art und Weise, wie das menschliche Subjekt sich selbst in der Bereitschaft zur setzenden Selbstverwirklichung und nur in ihr sieht; personale Kategorien sind die Kategorien, in denen die Person in diesem selbstverwirklichenden Einsatz (nicht nur akategorial sich unmittelbar „hat", sondern) ihr Sein und ihre Möglichkeiten als personale versteht und setzt; und zwar sich selbst, ihr Sein und ihre Möglichkeiten versteht, indem sie in diesen Möglichkeiten auch anderes als sich selbst versteht und setzt. Personsein und Gutsein als personales Wertsein ist also eine bestimmte apriorisch-materiale Modifikation des Seins überhaupt so, wie das personale Bewußtsein eine grundlegende apriorisch-materiale Modifikation des allgemeinen Seinsbewußtseins und Seinsverstehens darstellt. Dieses personale Seins- und Wertbewußtsein ist zugleich „Sollensbewußtsein". Dem Menschen als Person ist sein eigenes Sein, das er als Gutsein jeweils versteht und verstanden hat, zur Verwirklichung „in die Hand gegeben". Indem er dieses sein Sein als Gutsein versteht, versteht er das „zur Verwirklichung in die Hand gegeben" als „zur Verwirklichung aufgegeben". Denn die originäre Stelle der Gegebenheit des „Gutseins" ist in der Bereitschaft zu seiner setzenden Verwirklichung. „Gutsein" ist die Wirklichkeit des Personseins. Indem der Person diese ihre eigene Wirklichkeitsart zur Verwirklichung gegeben ist, versteht es die „wahre Verwirklichung", die „wirkliche Verwirklichung" im Modus des „Soll". Wie das Gutsein die Wirklichkeitsart des Personseins ist, so ist das Sollsein ein Modus der Aktualität des Gutseins; und zwar jener Aktualität, die das Gutsein in der Bereitschaft des Subjektes zu ihm als dem zu ver-

wirklichenden Gutsein der Person, der dieses ihr Gutsein jetzt zur Verwirklichung überantwortet ist, hat. Nicht alles personale Wertbewußtsein ist daher aktuelles Sollensbewußtsein, aber dieses stellt doch die ursprünglichste und konkreteste Art des eigenen kategorialen personalen Selbstbewußtseins dar, so wie das Sollsein jenen Präsenzmodus des Gutseins bildet, in dem dieses am ursprünglichsten für das Subjekt Präsenz erlangt.

b) Diesem setzenden Selbstbewußtsein, in dem das Subjekt sich auf Grund einer ganz bestimmten Bereitschaft und Frage als Person in seinem kategorialen Gut- und Bössein versteht, in dem der „Einsatz" oder der „Mut" sich selbst als „gut" (als wahre personale Selbstverwirklichung) und das „Zurückweichen" oder „Ausweichen", die „Mutlosigkeit" und die „geringe Bereitschaft" als „schlecht" einsieht und sie als solche bejaht und verneint: diesem bejahenden, verstehenden, seinssetzenden, personalen Selbstbewußtsein stehen die zahlreichen Fälle akategorialen und nichtsetzenden Selbstbewußtseins gegenüber: alle die Fälle also des unmittelbaren Selbstbewußtseins in Stimmung, im Gefühl, in der unmittelbaren Selbstgegebenheit in der „Rückenlage", in der unmittelbaren Selbsthabe im „Vollzug". Alle jene Analysen Heideggers über „Befindlichkeit", „Durchgestimmtheit" etc. betreffen logisch gesprochen solche Fälle des unmittelbaren akategorialen Selbstbewußtseins „im Rücken" des setzenden Seins-, Gegenstands-, Weltbewußtseins. Das „Innewerden", das „Sich-ängstigen", das „Sich-in-Form-fühlen", das „Sich-leer-und-haltlos-fühlen", das „Innerlich-beunruhigtsein", das „Vom-Gewissen-angerufen-sein" bedeutet alles ein „unmittelbares Offenliegen" im Bewußtsein des Subjektes.

Wir können alle diese Weisen der „Selbsthabe" des Subjektes in einer unmittelbaren Selbstoffenheit als „Gefühl" (das Wort im weitesten Sinne genommen) bezeichnen. Wir unterscheiden also das kategoriale oder setzende Seinsbewußtsein vom akategorialen Gefühlsbewußtsein und zeigten schon früher, wie wesensmäßig das eine nur im anderen und nie ohne das andere „vorkommen" kann. Setzendes Seins- oder Gegenstandsbewußtsein hat seinen Gegenstand gegeben (und versteht ihn) in seinem Sein dadurch, daß das Subjekt sich darauf einstellt, sich dazustellt und (bejahend und verneinend) dazu Stellung nimmt. Demgegenüber ist das unmittelbare akategoriale Selbstbewußtsein[1] das unmittelbare Bewußtsein des Stehens und des Standes des Subjektes selbst; eines Stehens und eines Standes, von dem aus erst jede Stellungnahme sich vollziehen kann. In dem personalen kategorialen Bewußtsein ist das Subjekt in seinem Sein auf Grund des entschlossenen Fragens nach seinem Wirklichsein, auf Grund der wagenden Bereitschaft zu seiner Verwirklichung, auf Grund der eigenen setzenden Stellungnahme zu seinem eigenen Sein da. Ungefragt und unbereitet aber „hat es sich" im Fühlen des Triebes, von dem es getrieben ist, in der Freude, von der es erfüllt ist, in der Angst, von der es gepackt wird, in der Stimmung der Unzufriedenheit mit sich selbst, von der es bedrückt ist, in der Liebe, von der es beglückt ist. Der entscheidende

[1] Wir nennen es „unmittelbarer" als das kategoriale personale Selbstbewußtsein, weil es nicht „vermittelst" der in der Frage vor- und vorweggenommenen Kategorien des Gut- und Bösseins und erst in ihnen sein Gegebenes hat, weil es gerade nicht erst auf Grund einer Bereitschaft und impliziten Frage „hat", sondern die Gegebenheit in völliger Ungefragtheit einfach „da" ist.

Charakter alles Bewußtseins, sofern es Seins-Gegenstandsbewußtsein ist, liegt im Ja. Und weil das personale Bewußtsein in ganz eminentem Sinne Bejahung mit all ihren Momenten von Frage, Einstellung, Bereitschaft zu Einsatz, Stellungnahme und Satz ist, ist es „kategorial": d.h. in einem durch seine Spontaneität schon immer Vorgenommenen ein Vorgegebenes verstehend. Der Grundcharakter aber des Bewußtseins, sofern es Gefühl ist, ist gerade das Fehlen dieses Ja, das unmittelbare, offene Daliegen ohne „kategoriale Geformtheit". Gefühl verstehen wir so als die unmittelbare Gegebenheit des jeweiligen „Standes" im „Sich-Stellen", eines Standes, von dem aus dieses Sich-Stellen erst möglich ist, wobei aber dieses vom jeweiligen Stand aus nur mögliche Sich-Stellen jeweils wiederum einen neuen Stand des Subjektes mitbedingt. Es ist aber eine Grundmöglichkeit des Subjektes, daß es nicht zu etwas stehen kann, zu dem es sich gestellt hat. Es sind die Fälle z.B., wo eine „ethische Einsicht" wieder verloren geht, weil der, der sie hat, ihr nicht „gewachsen" ist; daß in einem Augenblick tiefer und echter Bereitschaft mein Verhalten als mein „Gutsein" gesehen wird und damit als gesollt erkannt ist, daß aber der Schritt von der den Einsatz antizipierenden Bereitschaft zum Einsatz selbst nicht getan wird, oder daß der Einsatz selbst in seinem Vollzug und in der Verwirklichung unterbrochen wird: weil das Subjekt selbst vor dem zurückschreckt, was es sich zumutet, indem das Subjekt noch einem niederen personalen „Stand" verhaftet ist, und daher dem, was es als sein Sein qua Gutsein erkennt, „sich nicht gewachsen fühlt". Nennen wir den dem personalen Verhalten immanenten Blick den „achtenden Mutblick", den Stand aber, von dem aus dieser Blick ge-

schieht, die „Mut-Ebene", so können wir sagen: das Subjekt hat für einen Augenblick eine höhere Ebene und einen höheren Stand erreicht. Diese „höhere Ebene" zeigt sich primär darin, daß von ihr aus die Person tiefer und wahrer ihr eigenes Sein qua Gutsein versteht. Der höheren „Mut-Ebene" entspricht der tiefere „Mutblick". Aber in dem von uns angeführten Fall kann die Person diese höhere Ebene nicht „halten" und sinkt zur tieferen hinab. Wiederholt sich dies Phänomen öfters, so entsteht das Phänomen einer Person, die zwar den einer höheren Ebene zugeordneten Verstehensblick hat, aber das Sein dieser Ebene immer wieder verliert: dies ist die zerrissene, „ironisierende" Persönlichkeit, die sich selbst verachten muß, weil sie weiß, nicht das zu sein, was sie eigentlich sein könnte und sollte. Dieses Geschehen muß entweder zur Selbstzerstörung führen oder zur endgültigen Flucht aus der höheren Ebene, d. h. dazu, daß die niedere personale Ebene endgültig bezogen wird und das personale Bewußtsein und sein Blick zu dem allgemeinen vagen und unbestimmt-oberflächlichen Wissen um Gutsein oder Schlechtsein überhaupt wird; einem Wissen, das mit dem Menschsein qua Personsein schon gegeben ist, und das, trotzdem es noch Personsein als Gutsein versteht, doch keine „echten personalen Möglichkeiten" mehr sichtet. Denn das Sein der Person ist ihr „Mutigsein", ein „Mutigsein, das zugleich das Verstehen seiner selbst als „Gutsein" ist. Sein der Person und Selbstverständnis gehen zusammen, sind identisch. Je uneigentlicher und unwirklicher die Person ist, desto unwirklicher und unbestimmter vollzieht sich auch ihr personaler Einsatz, ihre personale Frage, ihr personales Verstehen selbst, da ihr Sein ja dieser Einsatz und dieses Verstehen selbst ist.

Dieses allgemeine „uneigentliche" Verstehen des „Gutseins" hat eine zweifache „Schwäche": es fehlt ihm einmal die eigentliche „Vorgegebenheit" und „Fülle", durch die erst das vage, leere, fragend-vorwegnehmende Verstehen des Gutseins konkret werden könnte. Diese Fülle des personalen Bewußtseins ist das ihm als Stellungnahme vorgegebene, unmittelbare, lebendige, akategoriale Selbsthaben seiner selbst in der „Rückenlage"[1]. Dann aber fehlt auch seinem Fragen selbst der eigene innere Ernst, d. h. seine eigentliche Wirklichkeit als Einsatzbereitschaft[2]. Ein solches Verstehen, das nun zwar immer noch sich selbst (aber ganz formal) auf Personalität hin versteht, aber immer uneigentlicher und formaler in diesem seinem Verstehen wird, könnte man mit Heidegger ein „verfallendes" Verstehen nennen. Jenes von Heidegger explizierte Phänomen der „Angst"[3] z. B. verstehen wir dann aber, ganz abgesehen von seiner Bedeutung in der Existentialanalyse Heideggers, logisch betrachtet als ein solches „akategoriales Selbstbewußtsein", in dem das Subjekt irgendwie des „Verfallenseins" seiner Person, d. h. seiner Unwirklichkeit „inne wird", irgendwie sich unmittelbar als vor dem Abgrund seiner „Nichtigkeit" stehend

---

[1] Neben diesem lebendigen akategorialen Selbsthaben gehört überdies zur „Fülle" oder dem „vorgegebenen Material" des „personalen Aktes" ein entsprechendes Wissen um die „Welt", in die jede „Situation" mich stellt, als des „Für" meines „Mut-Einsatzes".

[2] Die „wahre Wirklichkeit" des „Mutes" liegt nicht in seiner irgendwie „physischen Stärke", sondern in dem „wahren Ernst" seiner als Selbstverzicht und Hingabebereitschaft. Und je ernster dieser Mut ist, desto wahrer erkennt er sich als die wahre Wirklichkeit der Person.

[3] Vgl. Heidegger, „Was ist Metaphysik?", Bonn 1929, und „Sein und Zeit" I, S. 180–184.

„hat", und es um seine Wirklichkeit „bangt"; und ein solches, logisch gesprochen, „akategoriales Selbstbewußtsein" kann die „Ursache" sein, daß das Subjekt zu neuer Bereitschaft kommt und in ihr neuen, echten Einsatz wagt. Und jetzt erst im Blick dieser entschlosseneren Bereitschaft und dieses wagenderen, d. h. sich selbst mehr einsetzenden Einsatzes, erkennt dann das Subjekt eine wahrere Wirklichkeit seiner selbst als vorher, d. h. sieht „wahrere" Möglichkeiten seines „Gutsein" als seiner zu verwirklichenden Wirklichkeit. So kann das akategoriale Selbstbewußtsein dem kategorialen zu größerer Wirklichkeit und Wahrheit verhelfen und so Voraussetzung seiner sein. Das Subjekt wird „einer Tatsache seiner selbst" inne, z. B. seiner eigenen Wirklichkeit oder Unwirklichkeit, bevor es im personalen Blick gerade seine jetzige Wirklichkeit oder Unwirklichkeit eingesehen und verstanden hat; und dieses gefühlsmäßige, akategoriale „Innewerden", das so gleichsam die kategoriale Einsicht „antizipiert", ist auch Voraussetzung dieser Einsicht. Indem dieses unmittelbare Innewerden mein personales kategoriales Wertsein irgendwie akategorial antizipiert, können wir hier von „akategorialer Wertantizipation"[1] sprechen; als akategoriale Vorwegnahme ist dieses unmittelbare Offensein allerdings wiederum innerlich auf die Möglichkeit kategorialen Nehmens bezogen. Ebensosehr kann aber dieses gefühlsmäßige Selbstbewußtsein Antwort auf ein kategoriales Bewußtsein sein: indem z. B. im „Gefühl" der Liebe ich auf das kategorial gesichtete und gesetzte personale „Gutsein" des anderen antworten kann.

[1] Im Gegensatz zur „kategorialen Antizipation" der allem Bewußtsein (und Wertbewußtsein) impliziten Frage.

Wir sprechen hier im Gegensatz zur „Wertantizipation" von einer „Wertantwort"; diese geschieht hier dadurch, daß ich mich im Gefühl der Liebe unmittelbar als vor dem Wertsein des andern stehend erfahre, und fühle, daß ich zu ihm stehe infolge dieses seines Wertseins, das ich vorher kategorial bejaht habe.

Erst diese doppelte (akategorale und kategorale) Erfahrbarkeit des Subjektes macht aber den Versuch möglich, seine Struktur in ontologischer Analyse mit Hilfe von Bestimmungen zu fassen, die jenseits der kategoralen Seinsbestimmungen stehen und erst den Grund der Möglichkeit dieser bilden sollen. Dieses philosophische Verstehen der „Subjektivität des Subjektes" nennt Heidegger „existenzial". Wir werden es nach früher Gesagtem als „Deutung" auslegen im Unterschied vom „kategoralen Seinsverstehen" von Seiendem. Demgegenüber würde dann jenes von uns skizzierte „kategoriale personale Bewußtsein", in dem die Person in der Bereitschaft zur Selbstsetzung sich in ihrem Gutsein als ihrer Wirklichkeit versteht und erfährt, dem entsprechen, was bei Heidegger „existentielles Bewußtsein" ist, ohne daß wir auf dessen Bedeutung und Problematik innerhalb der „metaphysischen Fundamentalanalyse" eingehen.

Wir unterscheiden also in der Zergliederung der Struktur unseres Bewußtseins folgende vier Arten möglicher Selbstgegebenheit des Subjektes:

a) das „akategoriale Gefühlsbewußtsein", „Vollzugsbewußtsein", die „unmittelbare Selbsthabe" in der „Rückenlage".
b) die erinnernde und beobachtende subjektive Reflexion des „reflexiv-psychologischen Bewußtseins".

c) das „kategoriale, personale Seins-Wertbewußtsein" als apriorisch-material spezifizierte Form des allgemeinen Seinsbewußtseins („existentiell").

d) das ontologisch-philosophische Selbstverständnis in „deutender" Analyse („existential").

Hiermit haben wir das „personale Selbstbewußtsein" als bestimmte (apriorisch-material variierte) Art des kategorialen Seinsbewußtseins in seiner Stellung zu anderen Arten möglichen Subjekts- oder Selbstbewußtseins genügend charakterisiert. Auf eine Kennzeichnung der logischen Struktur anderer apriorisch-materialer Variationen des Bewußtseins müssen wir in diesem Rahmen verzichten.

Durch die genauere Skizzierung der „akategorialen Selbstgegebenheit" oder des „Erlebens im engeren Sinne" (als Gegensatz zum Begriffe des „Bewußtseins im engeren Sinne" als „seinsverstehenden Gegenstandsbewußtseins") erst haben wir nun das eigentliche „Bewußtsein" in dem ganzen Umfang seiner Struktur umrissen und erst in ihr unsere Analyse seines inneren Aufbaus vollendet. Wir haben aber dieses akategoriale Selbstbewußtsein (als Gegensatz sowohl zum kategorialen Welt- wie auch Selbstbewußtsein) als nicht mehr zum eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchungen gehörend auch nur so weit berührt und gestreift, als es zum Verständnis der Möglichkeit eines Bewußtseins überhaupt unbedingt notwendig war und als es unseren Begriff des „Wertbewußtseins" vervollständigen konnte. Zwecks größerer Klarheit müssen wir diesen unseren „Gefühlsbegriff" noch gegen ähnliche Begriffe einiger Philosophen abheben: Franz Brentano ordnet „Gefühl" der „Grundklasse" der „Liebe und des Hasses" ein und ver-

sucht zu erweisen, daß Gefühl und Wollen dieser einen selben Grundklasse angehörten, d. h. von wesenhaft gleicher Art und Struktur seien. Nach unseren Untersuchungen sind nun zwar Gefühl als „akategoriales Selbstbewußtsein" und Wollen als „thetischer Einsatz" in jedem Bewußtsein zusammen und sich gegenseitig bedingend da, stellen aber in diesem „Zusammen" doch den größten „Strukturgegensatz" dar, indem dieses Bewußtsein, insofern es Gefühl ist, nie thetisch ist, und insofern es thetisch ist, nie gefühlsmäßig akategorial Gegebenes unmittelbar haben kann. Können wir so jede Thesis als bejahenden Einsatz „willensmäßig" nennen, so ist doch „Wollen im eigentlichen Sinn" der kategoriale Einsatz und Satz, d. h. aber die „Thesis", des personalen Bewußtseins im originären Vollzug der Selbstsetzung. Als die vollste und eigentlichste Thesis ist so das Wollen dem Gefühl als unthetischen direkt entgegengesetzt. Brentano vereinigt Wollen und Gefühl, weil er als Zwischenstufe das „Streben" ansehen zu können glaubt, so daß zwischen Wollen und Gefühl nur „nuancenhafte" Übergänge seien. Demgegenüber aber haben wir erkannt: „Streben" und „Trieb" sind weder ein „Gefühl" noch etwas „zwischen Gefühl und Wollen", sondern Streben und Trieb ist nur ein wesensmäßig im Selbstbewußtsein qua Gefühl offenbares und offenliegendes „vitales Geschehen", nicht aber dieses Offenliegen des Geschehens selbst. Auch Alexius Meinong unterliegt derselben Verwechslung, wenn er die Struktur des Gefühlsbewußtseins als die gleiche wie die des Gegenstandsbewußtseins faßt, d. h. auch beim Gefühl „Akt" und „Inhalt" finden und auseinanderhalten will, sowie ferner, wenn auch er dem Gefühl „Aggression" zu-

schreibt; Gefühl ist Offenbarkeit triebhafter „Aggression", nicht aber diese Aggression selbst. Das in die Sphäre des Bewußtseins „eingebaute" und von diesem Bewußtsein „überbaute" Leben wird hier für das Bewußtsein selbst gehalten.

Dieses eben erwähnte „Streben" und „Treiben" hat innerhalb des Bewußtseins gleichsam einen doppelten Ort: einmal, wie wir zeigten, im akategorialen Selbstbewußtsein, in dem sich das Subjekt als getriebenes unmittelbar in der Leidenschaft dieses Treibens selbst „hat". Dann aber auch im Gegenstandsbewußtsein, indem der Gegenstand meines Treibens als Erfüllung diesen Treibens, als seine Hemmung oder als sein Ziel und das heißt als „erfüllend", „hindernd" oder „erstrebt" etc. bewußt ist, also gewisse Gegebenheitscharaktere aufweist, die dem ebenerwähnten akategorialen Selbstbewußtsein entsprechen und den Gegenstand gleichsam „im Lichte" dieses akategorialen Bewußtseins sehen lassen. Daher sind diese Gegebenheitscharaktere auch keine kategorialen Seinsbestimmungen. Nehmen wir nun jene bestimmten akategorialen Selbstbewußtseinsarten, die wir oben als „akategoriale Wertantizipation" und „akategoriale Wertantwort" kennzeichneten, so entsprechen diesem akategorialen Selbstbewußtsein bestimmte „akategoriale (einer kategorialen Werteinsicht vorhergehende oder nachfolgende) Wertgegebenheitscharaktere". Eine jede „subjektivistische" und „psychologistische" Werttheorie greift auf diese Phänomene in erster Linie zurück und will alle anderen Wertbestimmungen nach ihrer Analogie erklären. Die „emotionale Präsentation" Meinongs dagegen, die auf solche Fälle rekurrieren könnte, will gerade das in seinem kategorialen Seinscharakter richtig gesehene eigentliche Wertsein

(„Dignitativ" bzw. „Dignität") durch ein solches „akategoriales Gefühlsbewußtsein" gegeben sein lassen, was ein innerer Widerspruch ist.

Auch Edmund Husserl sieht das Phänomen der „akategorialen Gegebenheit" nicht in seiner ursprünglichen Bedeutung. Bei ihm ist das „unthetische" Gefühl vor dem „thetischen Bewußtseinsakte" völlig in den Hintergrund getreten[1] und ein großer Teil dessen, was in Wahrheit „akategoriale Selbstoffenheit" ist, wird von ihm zu den „Gemütsakten" gerechnet, so daß unter diesen sowohl der wahrhaft „aktmäßige" personale Akt der achtenden Stellungnahme wie auch das „nichtaktmäßige" fühlende Lieben zugleich begriffen sind, womit aber zwei grundverschiedene Phänomene „vermengt" werden. Wir behalten daher die Bezeichnung „Akt" dem Bewußtsein vor, sofern es seinsverstehend und bejahend direkt auf Seiendes geht. Daher lehnen wir auch den Namen ab, den Nicolai Hartmann[2] einem Teil dieser akategorialen Selbsterlebnisse gibt, indem er sie „emotional-transzendente Akte" nennt. Sachlich dagegen stimmen wir einer Charakterisierung dieser Akte zu, die Hartmann folgendermaßen vornimmt: „Natürlich ist es so, daß ein Mensch im Erleben sich schon ‚in der Welt' findet; die ‚emotional-transzendenten' Akte sind nichts als ‚Modi dieses sich Findens'."[3] Hier ist klar ausgedrückt, daß „im Gefühl" selbstverständlich notwendig auch „die Welt" offenbar ist, indem das Subjekt gerade in seinem Stehen

[1] Vgl. auch Kurt Port, „Betrachtungen zu Husserls Einteilung der Denkakte", Archiv für Psychologie LXIII, S. 369.

[2] „Zum Problem der Realitätsgegebenheit".

[3] A. a. O. S. 91.

und Stand in dieser Welt sich selbst unmittelbar offen ist. So setzt auch wiederum diese akategoriale Selbstoffenheit ein Subjekt voraus, das sich kategorial setzend zu den „Gegenständen der Welt" verhält; denn gerade weil das Sein des Subjektes wesensmäßig auch „Zusein" ist, muß bei einer Gegebenheit des Subjektes notwendig auch dieses „Zu" seines Seins gegeben sein. Da aber im kategorialen Akt diese Welt dem Subjekt dadurch gegeben ist, daß das Subjekt zu dieser Welt (und eventuell auch zu sich als „Person" dieser Welt) seinsverstehend setzend sich verhält, im Gefühl dagegen sich unmittelbar in seinem „sich in dieser Welt Befinden" „fühlt" und „hat", bleibt der große Unterschied beider Gegebenheitsarten voll bestehen, und es besteht nur die Gefahr, daß der Name „emotional-transzendenter Akt" ihren wahren Unterschied verdeckt und wiederum Gefühl und Selbstbewußtsein als eine der „Grundklassen" des Bewußtseins oder der „psychischen Phänomene" neben die „anderen" Akte stellt und damit das wesenhafte Ineinander von Gefühls- und Seinsbewußtsein übersieht.

Hiermit ist unsere Untersuchung des Bewußtseins im Hinblick auf Wertbewußtsein und Wertsein an ihr Ende gelangt. Es gilt jetzt zum Schluß nur noch kurz aufzuzeigen, welches nun faktisch die öfters erwähnten apriorisch-material vorgesetzten Seinsgebiete sind.

3. An faktischen Seinsregionen zählen wir auf: die „naturale" Seinsregion der Dinge, die „technische" Seinsregion der Instrumente, die „vitale" Seinsregion des Lebendigen und die „personale" Seinsregion der Menschen qua Personen. Bei diesen Regionen sahen wir jedoch bereits, wie die „naturale" als „abstrakteste" und doch auch wiederum „fundie-

rendste" und daher allgemeinste „fungiert". Dagegen ist die „technische" durch einen transzendentalen Bezug zu etwas außer ihr selbst konstituiert und so in sich unselbständig und und über sich hinausweisend. Man kann die „technische" und „naturale" Region zusammennehmen als „naturaltechnische", da wir die „technische Region" als den ursprünglichsten Seinsaspekt, in dem die „naturale Region" zumeist zunächst konkret auftritt, begreifen können[1]. Die „vitale Region" hat dagegen die Eigenart, daß ihr kein apriorisch-material spezifiziertes kategoriales Seinsbewußtsein entspricht, d. h. daß sie in keinem seinsverstehenden begreifenden Akte sich konstituiert. Der Grad der Wirklichkeit und Unwirklichkeit meines Lebens ist mir nur „gefühlsmäßig" unmittelbar im Gefühl des Krankseins und Gesundseins, des „sich auf der Höhe Fühlens" und anderer vitaler Erlebnisse gegeben, und ebenso die Wirklichkeit fremden Lebens in einem diesem Fühlen analogen ursprünglichen Mitfühlen. Die „personale Region haben wir schließlich schon besprochen. Jeder solchen Region entspricht also bestimmtes Seiendes, das nur als Seiendes jeweils dieser und keiner anderen Region möglich ist und in ihr allein ursprünglich gegeben werden kann.

Unter „Dimension" dagegen verstehen wir den jeweiligen Seinsaspekt, in den alle diese Gegenstände jeweils wieder eingeordnet werden können. Wir unterscheiden den „natür-

---

[1] In diesem Falle wäre das „Technische" nach unserem sogleich zu entwickelnden Begriff der „Dimensionalität" eher der „dimensionale Seinsaspekt", in dem „naturale Region" sich zunächst zeigt und in dessen Sein sie zunächst verstanden wird, denn ein eigenes „regionales Grundsein".

lichen Seinsaspekt"[1], der alle Gegenstände auf das ihnen eigene Sein (und auf ihr Verhältnis zur menschlichen Person hin)[2] betrachtet, die „ästhetische Dimension", die alles Seiende als Anschaubares in den Sinnzusammenhang des „kategorialen Schönseins" ordnet, und die „religiöse Dimension", die alles im Hinblick auf Gott setzt und in der auch die Person ihr eigenes Sein als „Sein vor Gott" begreift. (Als nichtursprüngliche Dimension könnten wir schließlich noch die „wissenschaftliche Dimension" anführen, die alles Seiende auf sein Wahrsein hin betrachtet. Wir nennen diese Region „nichtursprünglich", weil dieses Wahrsein in der Gegebenheit eines jeden Seienden jeder Region schon mitbegriffen ist, aber erst in der Wissenschaft, die wir darum „objektiv-reflexiv" nennen können, ausdrücklich angezielt wird.) Ist jemandem der Zugang zu einer Region des Seienden verschlossen, so ist für ihn ein Teil des „All des Seienden" nicht gegeben bzw. nicht gebbar. Ist jemandem der Zugang zu einer Dimension des Seienden nicht gegeben, so kann ihm zwar das „All des Seienden" zugänglich sein, aber ein Grundaspekt, eine Grundmöglichkeit alles Seienden bleibt ihm verborgen, ihm fehlt zwar kein Teil der „Welt", aber eine Grundmöglichkeit und Grundansicht ihrer und seiner selbst. Wir können also sagen: fehlt eine Region, so fehlt ein Weltteil, so ist die Welt „unvollständig"; fehlt eine Dimension, so fehlt ein Grundweltaspekt, d. h. eine Grundart der Welt selbst, „Welt" zu sein und „Welt" sein zu können[3].

---

[1] der seine letzte Tiefe im „philosophischen" finden kann.

[2] Vgl. auch was wir eben über den „dimensionalen Charakter" des Technischen sagten.

[3] Die Charakterisierung als „Grundseinsaspekt" darf uns nicht dazu

Haben wir früher gesehen, wie der Satz „cognoscens in actu est cognitum in actu" von allem Sein des Seienden gilt, so können wir jetzt auch sagen, daß er nicht nur von dem einzelnen Sein innerhalb der Regionen und Dimensionen, sondern auch vom Sein dieser Regionen und Dimensionen selbst gilt. Nicht nur die einzelnen Kategorien sind jeweils zugleich als sich vollziehendes Sagen ein Sein des Menschen, sondern auch die Regionen und Dimensionen selbst sind als dem Subjekt bewußte ein bestimmtes Sein dieses Subjektes (nämlich ein bestimmtes „Jasagen" und „Eingestellt-, Bereit- und Setzend-Sein"). So verstehen wir dann „Natur", „Kunst", „Technik", „Sittlichkeit", „Philosophie", „Wissenschaft", „Religion" sowohl als Seinsweisen eines sich verhaltenden Menschen wie auch der Gegenstände dieses seines Verhaltens. Und ebenso gilt der Satz „ens et bonum convertuntur" nicht nur in der oder jener Region und Dimension, sondern, wie schon früher einmal gesagt, für alle diese Regionen und Dimensionen und läßt uns ihr Sein als das bestimmte Wertsein gerade dieser Regionen und Dimensionen verstehen. Wenn unsere Untersuchungen aber dazu beigetragen haben, diese beiden alten Sätze neu zu interpretieren, lebendiger aufzufassen und in ihrem eigentlichen tiefen Sinne klarer hervortreten zu lassen, so haben sie das Höchste, was ihnen als Ziel vorschwebte, erreicht.

---

verleiten, den „dimensionalen" Seinsbestimmungen einen geringeren Grad von „Objektivität" zuzuschreiben als den „regionalen". Wenn man von einem Unterschied in der „Objektivität" sprechen kann, so liegt er in der „Art" und nicht in dem „Grad" dieser selbst.

Berichtigungen.

1. Auf Seite 30 und Seite 42 ist die Bezugnahme auf Descartes zu streichen, weil Descartes hier zu stark von Brentano aus gesehen und interpretiert ist.

2. Auf Seite 68, Zeile 13 von oben ist folgender Satz nach „... wäre." einzuschieben: „Ist aber das Präsentsein als ihre eigene Aktualität so von diesen selbst auszusagen – ohne naturgemäß als die Aktualität dieser potenziellen Bestimmungen sie selbst durch sein Dazukommen inhaltlich zu verändern –, so zeigt das, daß und wie diese mir selbst gegebenen inhaltlichen Bestimmungen des Seienden in ihrem ‚Wesen' auf diese ‚Gegebenheit für mich' und die ‚Präsenz bei mir' bezogen sind."

3. Auf Seite 99 ist Zeile 12 von oben bis Zeile 18 von oben („Mit Hilfe ..." bis „... zurückgeht") zu streichen.

Seite 6, Zeile 10 von oben: vorgegeben, statt: vorgegebenen.

Seite 8, Anmerkung, Zeile 6 von unten: Gebildes, statt: Gebilde.

Seite 47, Zeile 7 von oben: perspektivische, statt: perspektivischen.

Seite 51, Zeile 10 von oben: *αἰσθητικόν*, statt: *αἰσθητικόν*.

Seite 54, Zeile 8 von oben: Erlebenden, statt: Erlebens.

Seite 56, Zeile 4 von oben: selbst, statt: selbt.

Seite 62, Zeile 15 von oben: zwischen concipere und conceptum, statt: zwischen dem concipere und dem conceptum.

Seite 98, Zeile 6 von oben: Vorrang, statt: Vorgang.

Seite 101, Zeile 10 von oben: das Seiende, statt: des Seiende.

Seite 103, Zeile 10 von oben: sich erweist, statt: erweist.

Seite 125, Zeile 3/4 von oben: als in sich rezeptiv-spontane, d. h. sinnlich-setzende, statt: als in sich rezeptiv-spontaner, d. h. sinnlich-setzender.

Seite 135, Zeile 11 von oben: von der bereiteten, statt: von dem der bereiteten.

Lebenslauf

Als Sohn des Landgerichtsrats Otto Müller und seiner Ehefrau Emma, geb. Zoeller, wurde ich am 6. September 1906 in Offenburg (Baden) geboren. Ich besuchte dort die vier unteren Klassen der Volksschule sowie die Sexta des humanistischen Gymnasiums. Im Frühjahr 1917 wurde mein Vater nach Freiburg i. Br. versetzt, wo ich Schüler des „Friedrichgymnasiums" wurde. Frühjahr 1925 legte ich die Reifeprüfung ab. Ich studierte an den Universitäten Berlin, München, Paris und Freiburg Geschichte, Romanistik, Germanistik und deutsche Literaturgeschichte sowie Philosophie. Meine für mich wichtigsten Lehrer waren in Geschichte: die Professoren P. Joachimsen und Ph. Funk, in Romanistik: die Professoren K. Vossler und H. Heiß, in Philosophie: die Professoren E. Becher, J. Geyser, D. v. Hildebrand, E. Gilson, J. Maritain, M. Heidegger und M. Honecker. Besonderen Dank für lebhafte sachliche und persönliche Anteilnahme schulde ich den Professoren M. Honecker, M. Heidegger und Ph. Funk. Nach der Ablegung der Doktorprüfung bestand ich im Herbst 1930 das philologische Staatsexamen in Karlsruhe mit der Note „gut".